LAFCADIO

HEARN

BUDDHA


EINZIG AUTORISIERTE
ÜBERSETZUNG AUS
DEM ENGLISCHEN V.
BERTA FRANZOS
10. BIS 14. TAUSEND
BUCHSCHMUCK VON
EMIL ORLIK


LAFCADIO
HEARN
BUDDHA
NEUE
GESCHICHTEN UND
STUDIEN AUS JAPAN
12764
FRANKFURT AM MAIN
LITERARISCHE ANSTALT
RÜTTEN & LOENING :: 1921



EIN LEBENDER GOTT

DIE TEMPEL und Schreine des reinen Shintōglaubens werden, gleichviel ob sie groß oder klein sind, alle ausnahmslos, in demselben archaistischen Stil erbaut. Der typische Schrein ist ein fensterloses, längliches Gebäude aus unbemaltem Holz, mit einem sehr steilen vorspringenden Dach. Der obere Teil der immer geschlossenen Türen besteht aus einem hölzernen Lattenwerk, gewöhnlich einem dichtgefügten Gitter aus Stäben, die sich im rechten Winkel kreuzen. In den meisten Fällen ruht das Gebäude, ein wenig über dem Boden erhoben, auf Holzpfosten, und die wunderlich gegiebelte Fassade mit ihren visierförmigen Öffnungen und den phantastischen Balkenvorsprüngen erweckt bei dem europäischen Reisenden Reminiszenzen an mittelalterliche Schießscharten. Nirgends sieht man künstlichen Anstrich. Unter dem Einfluß von Sonne und Regen wandelt sich das glatte

Holz bald zu einem natürlichen Grau, das von den Silbertönen der Birkenrinde bis zu dem Dunkelgrau des Basalt wechselt. So geformt und getönt scheint der einsame Landyashiro weniger ein Werk von Menschenhand als ein Teil der Erdformation selbst, so natürlich aus der Landschaft herausgewachsen, wie Felsen und Blumen, — ein Etwas, das von keinem Geringeren geschaffen wurde, als dem Erdgott, Oho-kuni-nushi-no kami, der ältesten Gottheit des Landes.

Warum gewisse architektonische Formen eine mystische Wirkung in dem Beschauer hervorrufen, ist eine Frage, über die ich gerne einmal meine Ideen entwickeln möchte. Hier beschränke ich mich nur darauf, zu sagen, daß die Shintō-Schreine ein solches Gefühl erwecken. Und je vertrauter man mit den volkstümlichen Glaubensvorstellungen wird, desto mehr vertieft sich dieses Gefühl.

Wir besitzen in unserer Sprache keine Worte, diese seltsamen Bauformen ganz zu schildern, noch weniger können wir den eigentümlichen Eindruck, den sie hervorrufen, in unserer Sprache mitteilen. Denn die Shintōausdrücke, die wir beiläufig durch die Worte „Tempel" oder „Schrein" wiedergeben, sind in Wahrheit unübertragbar, — ich glaube, daß die japanischen Ideen, die sich damit verknüpfen, durch Übersetzung überhaupt nicht wiedergegeben werden können. Das sogenannte „Erhabene Haus" der Kami ist nicht so sehr ein Tempel in der üblichen Bedeutung des Wortes, als ein heimgesuchter Raum, eine Gespensterkammer, ein Geisterhaus, da viele der geringeren Gottheiten wirklich Geister

sind, — Geister großer Krieger, Helden, Herrscher und Lehrer, die vor Hunderten und Tausenden von Jahren lebten, liebten und starben. Ich glaube, daß das Wort „Geisterhaus“, besser als die Ausdrücke „Schrein“ und „Heiligtum“, dem Abendländer eine ungefähre Vorstellung von dem seltsamen Charakter des Shintō-Miya oder Yashiro geben können, der in seinem vagen Dämmer nichts Substantielleres enthält als Symbole und Zeichen, die letzteren zumeist nur aus Papier. Aber die Leere hinter der visierartigen Fassade wirkt suggestiver als irgendein materieller Inhalt, — und bedenkt man, daß Millionen von Menschen während Tausenden von Jahren ihre großen Toten vor solchen Yashiros angebetet haben, daß eine ganze Rasse noch jetzt solche Gebäude von unsichtbaren, aber beseelten Wesen bewohnt glaubt, begreift man, wie schwer es einem fallen muß, diesen Glauben als eine Absurdität zu bezeichnen. Nein, trotz allen abendländischen Widerstrebens, und gleichviel in welchem Lichte einem diese Dinge bei kalter Überlegung erscheinen mögen, kann man sich doch in gewissen Momenten der Ehrfurcht gegenüber unbekannten Möglichkeiten nicht entschlagen. Kalte Logik nützt einem da nicht viel, mit dem bloßen Zeugnis der Sinne kommt man dagegen nicht auf. Man weiß ja, es gibt so viele Realitäten, die weder gesehen, noch gehört, noch gefühlt werden können, die aber als Kräfte existieren, — als ungeheure Kräfte. Auch kann man ja über die Überzeugung von vierzig Millionen Menschen nicht so ohne weiteres hinweggehen, während diese Überzeugung rings um einen vibriert

wie die Luft, während man spürt, daß sie auf unser psychisches Wesen einen Druck ausübt, wie die Atmosphäre auf unser physisches Wesen. Was mich selbst betrifft, habe ich, so oft ich allein vor einem Shintōheiligtum stehe, das Gefühl einer geisterhaften Heimsuchung, und ich kann nicht umhin, mir über die Empfindungen des überirdischen Besuchers Gedanken zu machen. Und dies lockt mich, mir auszumalen, was ich empfände, wenn ich selbst ein Gott wäre, — auf irgendeiner Hügelspitze in einem alten Heiligtum weilte, von steinernen Löwen behütet, von heiligen Hainen umschattet.

Elfenhaft klein wäre mein Heim, aber nie zu klein, weil ich weder Größe noch Gestalt hätte, obgleich ich, wenn ich wünschte, in Erscheinung zu treten, zuweilen imstande wäre, einen schattenhaften Körper anzunehmen, ähnlich dem meines früheren sichtbaren Selbst. Ich wäre nur eine Vibration, eine unsichtbare Bewegung, wie die des Äthers oder des Magnetismus. Wie die Luft dem Vogel, wie das Wasser dem Fisch, so wäre alle Substanz für meine Wesenheit durchdringlich: nach Belieben würde ich durch die Wände meines Heims hindurchgehen, um in das goldene Bad eines Sonnenstrahls zu tauchen, in dem Herzen einer Blume zu beben, auf dem Rücken einer Libelle zu reiten.

Macht über Tod und Leben wäre mir gegeben, und die Macht der Selbstexpansion, und die Macht der Selbstvervielfältigung, und die Macht, an allen Orten zugleich zu sein. In hundert Heimen würde

ich mich gleichzeitig angebetet hören, würde den Hauch von hundert Opfergaben einatmen. Jeden Abend würde ich an hundert Hausaltaren heilige Lichter für mich entzünden sehen, in Lämpchen aus rotem Ton und in Lämpchen aus Messing, — die Lichter der Kami, — mit reinstem Feuer entzündet, mit reinstem Öl genährt.

Aber die größten Ehren wurden mir in meinem Yashiro auf dem Hügel zuteil werden: dort würde ich zu Zeiten meine vielen Egos vereinigen, meine Kräfte zusammenschließen, um Gebete zu erhören.

Aus dem Dämmer meines Geisterhauses würde ich ausblicken nach dem Kommen sandalenbekleideter Füße, sehen, wie braune, schlanke Finger in meinen Gitterschrein Papierstreifen flechten, die Opfergelübde sind, und die flüsternden Gebete von den Lippen meiner Anbeter hören:

— „Harai-tamai kiyomé-tamaé! . . . Wir haben Trommeln geschlagen, wir haben Feuer angezündet, aber das Land durstet, und der Reis verkümmert, geruhe in deinem göttlichen Mitleid, uns Regen zu senden, o Daimyô-jin!“

— „Harai-tamai kiyomé-tamaé! . . . Dunkel bin ich, ach, zu dunkel, weil ich auf dem Felde gearbeitet habe und die Sonne auf mich brannte. Geruhe mich weiß zu machen, sehr weiß, weiß wie die Stadtfrauen, o Daimyô-jin!“

— „Harai-tamai kiyomé-tamaé! . . . Für Tsukamoto Motokichi, unseren Sohn, einen Soldaten von neunundzwanzig Jahren, auf daß er siege und bald zurückkehre, — bald, sehr bald, — demütig flehen wir darum, o Daimyô-jin!“ □ □ □ □ □ □

Manchmal würde eine Jungfrau mir ihr ganzes Herz ausschütten: „Bin ein Mädchen von achtzehn Jahren und werde von einem [illegible]jährigen Jüngling geliebt. Er ist gut, er ist treu, aber wir sind arm, und unser Liebespfad ist dunkel, — o stehe uns bei in deinem göttlichen Mitleid, mache, daß wir vereint werden, o Daimyō-jin!“ Dann würde sie in die Gitterstäbe meines Tempels eine dicke weiche Flechte ihres abgeschnittenen Haares hängen, glänzend schwarz wie ein Rabenfittich und mit einem Band aus Maulbeerpapier umwunden. Und bei dem Duft dieser Opfergabe, dem frischen Wiesenduft ihrer ländlichen Jugend würde ich, der Geist und Gott, wieder fühlen wie in den Jahren, da ich selbst ein Mann und ein Liebender war.

Mütter würden ihre Kinder zu meiner Schwelle bringen, sie lehren, mich anzubeten und ihnen sagen: „Neiget euch vor dem großen strahlenden Gott, bezeiget ihm eure Ehrfurcht, und verrichtet eure Andacht vor Daimyō-jin!“ Dann würde ich das helle weiche Klatschen kleiner Händchen vernehmen und mich erinnern, wie ich, der Geist und Gott, Vater gewesen.

Täglich würde ich das Plätschern des reinen, kalten Wassers hören, das für mich ausgeschenkt würde, und den Klang der Münzen und das Rieseln des trockenen Reises in die Holzbüchse. Und ich wäre erquickt von dem Geist des Wassers und gestärkt von dem Geist des Reises.

Feste würden abgehalten zu meinen Ehren, — Priester in Leinengewändern und schwarzen Mützen

würden mir Gaben bringen, Früchte und Fische, Reiswein und Reiskuchen, — ihr Gesichter mit weißem Papier vermummt, damit ihr Hauch meine Speisen nicht berühre. Und ihre Töchter, die Miko, schöne Mädchen in scharlachfarbenen Hakama und schneeigen Kleidern würden kommen, vor mir zu tanzen mit Glöckchengeläute und Fächerspiel, damit ihre blühende Jugend mich ergötze und der Reiz ihrer Anmut mich erfreue. Und viel tausend Jahre alte Musik würde erschallen, — geisterhafte Musik von Trommeln und Flöten und Lieder in einer Sprache, die nicht mehr gesprochen wird, während die Miko, die Lieblinge der Götter, mich umkreisen und umschweben würden.

. . . „Wes Jungfrauen sind diese, — die Jungfrauen, die Blumen gleich vor der Gottheit stehen? Es sind die Jungfrauen der hehren Gottheit.“

„Die erhabene Musik, das Tanzen der Jungfrauen, ist den Ohren der Gottheit wohlgefällig, den Augen der Gottheit Labsal.“

„Vor dem großen strahlenden Gott tanzen die Jungfrauen, all die Jungfrauen wie frischerschlossene Blumen . . .“

Votivgaben aller Arten würden mir dargebracht werden: bemalte Papierlaternen mit meinem heiligen Namen, verschiedenfarbige Tücher, mit Bildern, ausgeführt zur Erinnerung an erfüllte Gebete: Gebete um Heilung von Krankheiten, Gebete um Rettung von Schiffen, um Löschung von Feuersbrünsten, um die Geburt von Söhnen.

Auch meine Karashishi, meine heiligen Löwen, würden geehrt werden. Ich würde sehen, wie

meine Pilger ihnen Strohsandalen an Hals und Pranken hängen, mit Gebeten an Karashishi-Sama, ihren Füßen Kraft zu verleihen.

Ich würde sehen, wie die Rücken dieser Löwen sich langsam, langsam mit feinem Moos, wie mit einem Smaragdpelz, überzögen, sehen, wie sich ihre Flanken und ihre Schultern mit Flechten in Tönen von mattem Silber und mattem Gold bedeckten. Während Generationen würde ich das langsame Lockern ihrer von Frost und Regen zermörschten Sockel beobachten, bis meine Löwen endlich ihr Gleichgewicht verlören, sänken, und ihre bemoosten Köpfe sich vom Rumpfe lösten.

Worauf das Volk mir neue Löwen schenken würde, — Löwen von anderer Form, Löwen aus Granit oder Bronze mit vergoldeten Zähnen und vergoldeten Augen und Schweifen wie Feuergarben.

Im Wandel der Jahreszeiten würde ich zwischen den geschlossenen Bambuskolonnen durch die Zedern- und Föhrenstämme die wechselnden Farben des Tales beobachten, — das Fallen des Winterschnees und das Fallen des Schnees der Kirschblüten, — die irisierende Pracht der Miyakobana, das lodernde Gelb der Natané, — den Himmel, blau gespiegelt in taufeuchten Fluren, Fluren, übersät von den sichelförmigen Hüten arbeitender Landleute, die mich lieben würden — und schließlich das reine zarte Grün der Reissaat.

Die Schatten meines Haines würden erklingen von den perlenden Trillern und Melodien des Mukuvogels und des Uguisu, und die Wälder rings um

mein Geisterhaus widerhallen von dem Zwitschersturm der Heimchen und Glöckcheninsekten und dem Sang der sieben wunderbaren Cicaden. Zuweilen würde ich ihr winziges Leben wie eine Ekstase erfüllen, um den Überschwang ihrer Freude noch zu steigern, den Wohlklang ihres Sanges zu erhöhen . . .

Aber ach, ich kann nie ein Gott werden, denn wir leben jetzt im zwanzigsten Jahrhundert, und niemand vermöchte sich die Gefühle eines Gottes wirklich vorzustellen, wenn es nicht etwa leibhaftige Götter geben sollte. Gibt es wohl solche? Vielleicht in weltfernen Provinzen einen oder zwei. Einstmals gab es ja lebende Götter.

Damals konnte jeder, der eine große, gute oder weise Tat vollbrachte, nach seinem Tode zum Gott erklärt werden, gleichviel wie gering sein Stand im Leben gewesen.

Auch gute Leute, die hienieden große Grausamkeit und Ungerechtigkeit erlitten hatten, konnten zu Göttern erhoben werden. Und noch heute lebt im Volke die Neigung fort, dem Geiste jener, die unter besonderen Umständen freiwillig in den Tod gingen, — zum Beispiel den Seelen unglücklich Liebender, — posthume Ehren zu erweisen und Gebete an sie zu richten. Wahrscheinlich hatten die alten Bräuche, auf die diese Neigung zurückzuführen ist, ihren Ursprung in dem Wunsche, den erzürnten Geist zu versöhnen, obgleich man heute glaubt, daß diejenigen, die großes Leid erfahren haben, zu einer göttlichen Daseinsform gelangen. Und ein solcher Gedanke ist ja keineswegs töricht. Aber man kennt

noch merkwürdigere Fälle von Vergötterungen. Manche Menschen genossen schon bei Lebzeiten göttliche Ehren, indem man ihren Geistern Tempel errichtete und sie dort anbetete, allerdings nicht als Nationalgottheiten, sondern als Gottheiten geringerer Ordnung, vielleicht Schutzgottheiten oder Dorfgottheiten. Da war zum Beispiel Hamaguchi Gohei, ein Landmann des Distrikts Arita in der Provinz Kishu, der noch bei seinen Lebzeiten zu einem Gott erhoben wurde, — und ich glaube, er hat es verdient. □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

Bevor ich die Geschichte des Hamaguchi Gohei erzähle, muß ich von einigen Gesetzen sprechen, oder eigentlich richtiger Gebräuchen, die vor der Meijiperiode für viele Dorfgemeinden bindende Gewalt hatten. Diese Gebräuche beruhten auf der sozialen Erfahrung von Jahrhunderten, und ob sie gleich je nach der Provinz oder dem Distrikt in geringen Einzelheiten voneinander abwichen, war ihre Bedeutung in der Hauptsache überall ungefähr dieselbe. Einige waren ethischer, einige industrieller, einige religiöser Natur, und alle Angelegenheiten, selbst das persönliche Betragen, wurden durch sie geregelt. Sie bewahrten den Frieden und erzwangen gegenseitige Hilfe und Mildtätigkeit. Wohl konnten manchmal zwischen verschiedenen Dorfschaften ernste Kämpfe entbrennen, — kleine Bauernkriege wegen Wasserfragen oder Grenzdifferenzen, aber Streit zwischen Männern der-

selben Gemeinde durfte man in einem Zeitalter der Blutrache nicht aufkommen lassen, und das ganze Dorf hätte sich gegen jede leichtfertige Störung des inneren Friedens gewehrt. In entlegeneren Provinzen besteht dieser Zustand in gewissem Maße noch heute fort: die Leute verstehen es, zu leben ohne zu streiten, geschweige denn handgreiflich zu werden. Man kann als Grundregel aufstellen, daß die Japaner nur zu den Waffen greifen, um zu töten. Und geht ein besonnener Mann so weit, die Hand zum Schlage zu erheben, verzichtet er tatsächlich bewußt auf den öffentlichen Schutz, nimmt sein Leben in die eigene Hand, mit aller Wahrscheinlichkeit, es zu verlieren.

Das private Betragen des weiblichen Geschlechtes war durch einige eigentümliche Vorschriften geregelt, die gänzlich außerhalb der geschriebenen Gesetze standen. So genoß ein Landmädchen vor ihrer Verheiratung weit mehr Freiheit als ein Stadtmädchen. Es mochte bekannt sein, daß sie einen Geliebten habe; aber sofern ihre Eltern das Verhältnis nicht beanstandeten, machte man ihr keinen Vorwurf daraus; die Verbindung wurde als ehrbar angesehen, ehrbar wenigstens der Absicht nach. Hatte jedoch das Mädchen einmal eine Wahl getroffen, dann galt sie durch diese Wahl für gebunden. Kam es nun an den Tag, daß sie insgeheim einem andern ihre Gunst schenkte, so konnte sie gewärtig sein, nur mit einem Shuro-Blatt als Schürze bekleidet, nackt und bloß, mit Spott und Schande durch alle Straßen des Dorfes getrieben zu werden. Während dieser öffentlichen Bestra-

fung ihrer Tochter durften die Eltern sich nirgends blicken lassen, sie waren dazu verurteilt, an ihrer Schmach teilzunehmen und durften ihr Haus, dessen Schiebeläden geschlossen bleiben mußten, nicht verlassen. Danach wurde das Mädchen auf fünf Jahre verbannt. Aber nach Ablauf dieser Zeit betrachtete man ihre Schuld als gesühnt, sie konnte heimkehren, mit der Gewißheit, nun von weiteren Vorwürfen verschont zu bleiben.

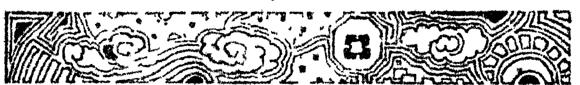
Die zwingendste aller Gemeindeleistungen war jedoch die Verpflichtung zu gegenseitiger Hilfe in Zeiten der Not und der Gefahr: besonders bei Ausbruch von Feuersbrünsten verlangte man von jedermann unverzügliche Hilfeleistung nach besten Kräften und bestem Wissen. Selbst Kinder waren dieser Pflicht nicht enthoben. In den Städten waren die Dinge freilich anders geregelt, aber in allen Dörfern war diese allgemeine Verpflichtung fur jedermann bindend, und ihre Außerachtlassung wäre als unverzeihlich betrachtet worden.

Seltsamerweise erstreckte sich diese Verpflichtung zu gegenseitiger Hilfe auch auf religiöse Dinge: so erwartete man von jedem, daß er, wann immer die Aufforderung an ihn erging, die Hilfe der Götter für die Kranken und Unglucklichen anflehe. Es konnte beispielsweise in einem Dorf befohlen werden, zugunsten eines Schwerkranken ein Sendo-mairi[2] vorzunehmen. Bei einem solchen Anlaß lief der Kumi-chō (jeder Kumi-chō war für das Tun und Lassen von fünf oder mehr Familien verantwortlich) von Haus zu Haus mit dem Rufe: Dieser und dieser ist sehr krank, sputet euch,

bitte, ein Sendo-mairi zu verrichten. Worauf jeder einzelne Dorfbewohner, gleichviel wie dringend beschäftigt er eben sein mochte, zum Tempel eilen mußte, jedoch darauf zu achten hatte, auf dem Wege ja nicht auszugleiten oder zu stolpern, da man glaubte, daß ein einziger Fehltritt während eines solchen Sendo-mairi für den Kranken verhängnisvoll werden könnte.



Und nun zu Hamaguchi.



Seit unvordenklichen Zeiten wurden die Küsten Japans in unregelmäßigen oft Jahrhunderte dauernden Zwischenräumen von ungeheuren Überschwemmungen heimgesucht, — Überschwemmungen, hervorgerufen durch Erdbeben oder submarine vulkanische Ausbrüche. Diese furchtbaren plötzlichen Meereruptionen werden von den Japanern Tsunami genannt. Die letzte fand am Abend des 17. Juli 1896 statt, wo eine beinahe zweihundert Meilen lange Flutwelle die nordöstlichen Provinzen Miyagi, Iwaté und Aomori überschwemmte, zahlreiche Städte und Dörfer zerstörte, ganze Distrikte verwüstete und dreißigtausend Menschenleben vernichtete. Die Geschichte von Hamaguchi Gohei ist die Geschichte einer solchen Katastrophe, die sich lange vor der Meijiperiode in einem anderen Teil der japanischen Küste ereignete.

Hamaguchi war zur Zeit dieses Schreckensereignisses, das ihn berühmt machte, schon ein alter Mann. In seiner Dorfgemeinde gehörte er

zu den einflußreichsten Personen, — jahrelang war er dort Muraosa oder Schultheiß gewesen und hatte sich allgemeiner Beliebtheit und Wertschätzung erfreut. Das Volk rief ihn gewöhnlich Ojiisan, was Großvater bedeutet, aber da er das reichste Gemeindemitglied war, wurde er offiziell Chōja genannt. Er pflegte den kleinen Landleuten in ihren Angelegenheiten mit Rat und Tat beizustehen, schlichtete ihre Streitigkeiten, streckte ihnen, wenn es nötig war, Geld vor und bemühte sich beim Verkauf ihres Reises die besten Preise für sie zu erzielen.

Hamaguchis großes binsengedecktes Landhaus stand am Rande eines kleinen Plateaus mit dem Ausblick auf eine Bucht. Dieses zumeist der Reiskultur gewidmete Plateau war auf drei Seiten von dichtbewaldeten Anhöhen eingeschlossen. Von seinem äußersten Rand senkte sich das Terrain in einer großen grünen, gleichsam wie herausgeschaufelten Höhlung zur Wasserkante herab. Dieser ganze, mehr als dreiviertel Meilen lange Abhang war terrassenförmig so abgestuft, daß er, vom offenen Meere gesehen, wie eine ungeheure grüne Treppenflucht aussah, in der Mitte von einer schmalen weißen Zickzacklinie durchschnitten, — einem Bergpfad. Ein Shintōtempel und neunzig strohbedeckte Hütten, die das eigentliche Dorf bildeten, schmiegten sich der Buchtkurve an, und andere Häuschen kletterten in kleinen Abständen zu beiden Seiten des schmalen Steigs empor, der zu des Chōja Haus führte.

An einem Herbstabend blickte Hamaguchi Gohei von dem Altan seines Hauses in das Dorf

auf die Vorbereitungen zu einer Lustbarkeit herunter. Der Reis war sehr gut geraten, und die Bauern gingen eben daran, die ergiebige Ernte mit einem Tanz in dem Hofe des Ujigami[3] zu feiern. Von den Dächern der Dorfstraße sah der alte Mann die Festbanner (Nobori) flattern, sah die Reihen der farbigen, zwischen Bambuspfählen aufgehängten Papierlampions, das geschmückte Heiligtum und das bunte Wogen des geputzten jungen Volkes. An diesem Abend hatte er niemand bei sich als seinen kleinen Enkel, einen zehnjährigen Knaben, denn die übrigen Familienmitglieder hatten sich schon frühzeitig in das Dorf hinabbegeben. Er hätte sich ihnen gerne angeschlossen, wenn er sich nicht gerade heute besonders matt gefühlt hätte. Der Tag war sehr drückend gewesen. Trotzdem sich eine leichte Meeresbrise erhob, lag eine lastende Schwüle in der Luft, die nach der Erfahrung des japanischen Bauers zu gewissen Jahreszeiten der Vorbote eines Erdbebens zu sein pflegt, — und wirklich trat auch eine Erschütterung ein. Sie war jedoch nicht stark genug, um irgend jemand sonst zu beunruhigen. Hamaguchi aber, der während seines langen Lebens Hunderte solcher Erschütterungen mitgemacht hatte, schien diese doch anders als die früheren zu sein. Es war ein langsamer, andauernder, gleichsam ziehender Stoß, — offenbar das Nachzittern irgendeiner ungeheuren Erderschütterung in weiter Ferne. Das Haus krachte und schwankte mehrmals leise, dann wurde alles wieder still.

Als das Beben aufhörte, waren Hamaguchis scharfe alte Augen angstvoll auf das Dorf ge-

richtet. Es geschieht oft, daß, wenn man einen gewissen Punkt oder Gegenstand anhaltend betrachtet, die Aufmerksamkeit plötzlich durch etwas, was man gar nicht sieht, abgelenkt wird, durch ein unbestimmtes Gefühl von etwas Fremdem in jenem verschwommenen äußeren Kreis unbewußten Sehens, der außerhalb des Gebietes dessen liegt, was wir leibhaftig wahrnehmen können. So geschah es, daß Hamaguchi sich einer ungewöhnlichen Erscheinung auf offener See bewußt wurde. Er sprang auf und starrte auf die Meeresfläche. Sie hatte sich ganz plötzlich verfinstert und wogte seltsam, es war, als bewegte sie sich gegen den Wind, als stürzte sie vom Lande weg.

In wenigen Minuten hatten auch die Dorfbewohner das Phänomen bemerkt, — offenbar hatte niemand die vorangegangene Erschütterung beachtet, aber alle waren sichtlich bestürzt über die Bewegung des Wassers. Alles lief zum Strande und noch darüber hinaus, um sie zu beobachten. Kein Lebender wußte sich an eine solche Ebbe an dieser Küste zu erinnern. Vorher nie gesehene Dinge erschienen auf der Bildfläche, unbekannte Strecken zerwühlter Sandfelder, und nackte, algenbedeckte Felsen boten sich den Blicken Hamaguchis dar. Und keiner der Leute unten schien zu ahnen, was diese ungeheure Ebbe zu bedeuten habe.

Hamaguchi Gohei selbst hatte nie vorher etwas Ähnliches gesehen. Aber er erinnerte sich aus seiner Kindheit an Erzählungen, die er von seinem Großvater gehört hatte, auch kannte er alle Überlieferungen dieser Küste, und so war er sich darüber

klar, was mit dem Meere vorging. Vielleicht überschlug er in Gedanken, wieviel Zeit man brauchen würde, eine Botschaft in das Dorf hinunterzuschicken oder die Priester des buddhistischen Tempels auf dem Hügel zum Läuten der großen Glocke zu veranlassen. Sicherlich würde es aber länger dauern, zu erzählen, was er möglicherweise dachte, als er brauchte, seinen Entschluß zu fassen. Er rief einfach sein Enkelkind herbei und sagte ihm:

„Tada! — schnell, — schnell . . . zünde eine Fackel an!"

Taimatsu oder Fichtenfackeln werden in vielen Häusern an der Küste für stürmische Nächte und auch für gewisse Shintöfeiertage bereitgehalten. Im Nu entzündete das Kind eine Fackel, und der Alte eilte damit in die Felder hinaus, wo Hunderte von Reisgarben, die den größten Teil seines Vermögens bildeten, zum Transport bereitstanden. Er ging auf die den Abhang zunächststehenden zu und begann sie mit der Fackel in Brand zu setzen, indem er, so schnell seine alten Beine ihn tragen konnten, von einem zum andern lief. Die von der Sonne getrockneten Halme flammten auf wie Zunder, und der zunehmende Seewind blies die Lohe landwärts. Im Nu stand Reihe um Reihe in hellen Flammen, von allen Seiten stiegen Rauchsäulen zum Himmel und mischten sich zu einem ungeheuern stickigen Qualm. Das verdutzte und erschreckte Kind lief hinter seinem Großvater her, indem es rief:

„Ojiisan! Warum? Ojiisan, warum? — warum?"

Aber Hamaguchi antwortete nicht, er nahm

sich nicht Zeit zu Erklärungen, — er dachte nur an die vierhundert in Todesgefahr schwebenden Menschen unten. Einen Augenblick starrte das Kind in den flammenden Reis, dann in Tränen ausbrechend, lief es ins Haus, überzeugt, der Großvater sei wahnsinnig geworden.. Hamaguchi fuhr fort, Garbe um Garbe anzuzünden, bis er die Grenze seines Feldes erreicht hatte, dann warf er die Fackel weg und wartete. Der Akolyth des Tempels auf dem Hügel, der nun den lodernden Feuerschein gewahrte, setzte die große Glocke in Bewegung, und das Volk gehorchte dem zwiefachen Ruf. Hamaguchi sah, wie sie vom Sande über den Strand und durch das Dorf herbeiliefen und herauf krabbelten, wie eine Schar Ameisen, — und für seine angstvollen Blicke kaum schneller, denn die Sekunden schienen ihm endlos lang. Die Sonne ging unter, und der steinige Grund der Bucht und eine große gelblich gesprenkelte Fläche dahinter lag nackt in dem letzten goldroten Schein. Und noch immer floh das Meer dem H[illegible]izonte zu.

Aber in Wirklichkeit hatte Hamaguchi nicht lange zu warten, denn schon war der erste Trupp der Hilfsbereiten zur Stelle, — eine Anzahl junger behender Bauernbursche, die sich sogleich an die Löschung des Feuers machen wollten. Aber der Chōja breitete seine Arme aus und verstellte ihnen den Weg.

— „Laßt es brennen, Kinder!“ — befahl er. „Ich muß die ganze Mura hier versammelt sehen. Wir sind von einer großen Gefahr bedroht, — taihen da.“ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

Das ganze Dorf eilte heran, und Hamaguchi zählte die Kommenden. Die jungen Männer und Knaben waren zuerst zur Stelle, und nicht wenige der kräftigen Frauen und Mädchen. Dann kamen die älteren Leute, Mütter mit ihren Säuglingen auf dem Rücken, ja selbst Kinder, — denn Kinder konnten beim Wasserreichen helfen. Aber auch die Greise, die zu schwach waren, um mit den ersten Vorwärtsstürmenden Schritt zu halten, konnte man schon den steilen Weg emporklimmen sehen. In bekümmertem Staunen blickte die wachsende, noch immer ahnungslose Menge bald auf die flammenden Felder, bald auf das unbewegte Antlitz ihres Chōja. Und die Sonne sank.

„Großvater ist wahnsinnig, ich fürchte mich vor ihm!" schluchzte Tada als Antwort auf die zahllosen an ihn gestellten Fragen.

„Er ist wahnsinnig, er hat den Reis absichtlich in Brand gesteckt, ich habe gesehen, wie er es tat."

„Ja," rief Hamaguchi, „das Kind spricht wahr. Ich habe den Reis in Brand gesetzt . . . Sind alle vom Dorf da?"

Die Kumi-cho und die Familienhäupter blickten in die Runde und den Hügel hinab und antworteten: „Alle sind hier, oder werden wenigstens gleich hier sein . . . Aber wir begreifen nicht . . ."

„Kita!" rief der alte Mann, so laut er konnte, indem er auf das offene Meer wies, — „sagt nun, ob ich wahnsinnig bin."

Durch das Zwielicht blickte alles gen Osten, und sie sahen am Rande des dunkeln Horizontes eine lange dünne, nebelhafte Linie, wie eine



schattenhafte Küste, wo nie eine Küste gewesen, — eine Linie, die unter ihren Blicken sich verdichtete, breiter wurde, wie ein Küstenstrich sich vor den Blicken erweitert, wenn man ihm näherkommt, — nur unvergleichlich schneller. Denn diese langgestreckte dunkle Masse war das zurückkehrende Meer, das sich wie eine Kuppe emportürmte, und weit schneller dahinschoß wie eine fliegende Gabelweihe.

„Tsunami!“ gellte und schrie es durcheinander. Aber gleich darauf wurde das Rufen und Schreien von einem namenlosen Dröhnen verschlungen. Die ungeheure Flutwelle prallte mit solcher Wucht an das Ufer, daß alle Hügel erzitterten, und ergoß sich mit weißschäumendem Gischt wie jäh zuckende Blitze.

Einen Augenblick lang war nichts zu sehen als hochaufwirbelnde Schaumwolken, die den Abhang hinaufrasten, — unwillkürlich stoben die Menschen in panischem Schrecken zurück. Als sie wieder aufblickten, sahen sie auf dem Platze, wo ihre Häuser gestanden hatten, nur ein rasendes, weißes Meer, das brüllend zurückwich, große Stücke des Landes auf seinem Wege mit sich reißend. Zweimal, dreimal, fünfmal schossen die Fluten heran und ebbten wieder ab, aber jedesmal mit geringerer Heftigkeit, dann kehrten sie in ihr altes Bett zurück und blieben dort, aber noch immer tosend wie nach einem Taifun.

Auf dem Plateau blieb alles schreckensstumm. Sprachlos starrten alle auf die Verwüstung unten, die Grausigkeit zerborstenen Felsgesteins, bloß-



gelegter zerspaltener Klippen, aus den Meerestiefen aufgewühlter Tang- und Erdmassen, die in wildem Chaos den Platz bedeckten, wo früher die Wohnstätten und der Tempel gestanden.

Das Dorf war nicht mehr. Der größte Teil der Felder war verschwunden, selbst die Terrassen hatten aufgehört zu sein, und von allen Häusern, die die Bucht rings umsäumt hatten, war nichts zu erkennen als zwei Strohdächer, die, von den Wogen hin und her geschleudert, auf dem Meere trieben. Der Nachschrecken der dem Tode Entronnenen und das Entsetzen des allgemeinen Verlustes machte alle starr und stumm. Endlich sagte Hamaguchi mit sanfter Stimme:

„Deshalb habe ich den Reis in Brand gesetzt."

Er, ihr Chōja, stand jetzt in ihrer Mitte, fast ebenso arm wie der Ärmste unter ihnen, denn sein Reichtum war dahin, aber durch seinen Opfermut hatte er vierhundert Leben gerettet. Der kleine Tada eilte auf ihn zu, haschte nach seiner Hand und bat ihn unter Tränen, ihm zu verzeihen. Da erst erwachten die Leute zum Bewußtsein, daß sie einzig der selbstlosen Fürsorge ihres Chōja ihr Leben dankten, und konnten sich vor Staunen und Bewunderung nicht fassen.

Und die Gemeindeältesten warfen sich vor Hamaguchi in den Staub, und die Menge folgte ihrem Beispiel.

Da flossen die Tränen des alten Mannes, teils aus Freude, teils aber auch, weil er alt und schwergeprüft und schwach war. Nachdem er sich wieder gefaßt hatte, sagte er, indem er mechanisch

Tadas braune Wange streichelte: „Mein Haus ist mir ja geblieben, und es ist für viele Raum darin. Auch der Tempel auf dem Hügel steht noch und bietet andern Obdach."

Dann führte er sie in sein Haus, und das Volk huldigte ihm mit lauten Rufen.

Die Zeit der Not dauerte lange, denn dazumal gab es keine schnellen Verkehrsmittel zwischen einem Distrikt und dem andern, und die nötige Hilfe mußte aus weiter Ferne herbeigeschafft werden. Als jedoch bessere Zeiten anbrachen, vergaß das Volk seine Dankesschuld gegen Hamaguchi Gohei nicht. Sie konnten ihn nicht reich machen, — auch hätte er es, selbst wenn es möglich gewesen wäre, nicht zugelassen. Zudem hätten Geschenke nicht genügt, um die Gefühle ihrer Verehrung für ihn auszudrücken, denn sie glaubten, daß der Geist in ihm göttlich sei. So erklärten sie ihn zu einem Gott und nannten ihn Hamaguchi DAIMYOJIN, da sie wußten, ihm keine größere Ehre erweisen zu können. Und wahrlich, in keinem Lande könnte größere Ehre einem Sterblichen zuteil werden. Und als sie das Dorf wieder aufbauten, errichteten sie seinem Geist einen Tempel und schmückten ihn mit einer Gedenktafel, die seinen Namen in chinesischen Goldlettern trug. Dort huldigten sie ihm mit Gebeten und Opfergaben. Was er dabei empfand, weiß ich nicht zu sagen, ich weiß nur, daß er sein einfaches und schlichtes Leben im Kreise seiner Kinder, Enkel und Urenkel in dem alten binsengedeckten Hause auf dem Hügel fortführte, während seine Seele in dem Heiligtum unten an-

gebetet wurde. Hundert Jahre oder noch länger ist er nun tot, aber man sagt mir, sein Tempel stehe noch, und das Volk bete noch immer zu dem Geist des guten alten Chōja, ihm in Zeiten der Not beizustehen.

Ich bat einen befreundeten japanischen Philosophen, mir zu erklären, wie es möglich sei, daß sich die Bauern vernünftigerweise den Geist Hamaguchis an einem Ort vorstellen konnten, während sein lebender Körper anderswo weile. Ich fragte auch, ob es vielleicht nur eine seiner Seelen wäre, die sie zu seinen Lebzeiten angebetet hatten, und ob sie annähmen, daß diese bestimmte Seele sich von den übrigen losgelöst habe, um die Anbetung entgegenzunehmen?

„Die Bauern," antwortete mein Freund, „stellen sich den Geist eines Menschen als etwas vor, das selbst zu seinen Lebzeiten an vielen Orten zugleich sein könne, — eine solche Vorstellung ist natürlich von den abendländischen Vorstellungen der Seele ganz verschieden."

„Wohl vernünftiger als die abendländischen?" fragte ich scherzend.

„Nun," antwortete er mit einem buddhistischen Lächeln, „wenn wir die Einheit alles Geistes annehmen, könnte der Glaube des japanischen Bauers immerhin einen Schatten von Wahrheit enthalten, — und das ist mehr, als sich von Ihren abendländischen Lehren über die Seele behaupten läßt." □ □ □ □


VON DER STRASSE

„DIES“, sagte Manyemon, mein Hausverwalter, indem er eine Rolle wundervoll geschriebene japanische Manuskripte auf den Tisch legte, „sind vulgäre Straßenlieder. Soll ihrer in einem erlauchten Buch Erwähnung geschehen, so wird man, um die Abendländer nicht irre zu führen, sagen müssen, daß es eben Volkslieder sind.“

Neben meinem Hause liegt ein freier Bauplatz, wo Wäscher (sentakuya) nach uralter Weise ihre Arbeit verrichten, dabei singen und die nassen Kleidungs- oder Wäschestücke auf großen flachen Steinen ausklopfen. Jeden Morgen bei Tagesanbruch weckt mich ihr Gesang — und ich lausche ihm gern, obgleich ich oft die Worte nicht unterscheiden kann. Es sind langgezogene, seltsame, klagende Modulationen. Gestern sang der Meister der Wäscher mit seinem Lehrling, einem fünfzehnjährigen Knaben, einen Wechselgesang, gleichsam Frage und Antwort. Der Kontrast zwischen der Stimme des Mannes, die sonor wie durch ein Muschelhorn dröhnte, und dem hellen Alt des Knaben, hörte sich sehr angenehm an. Ich rief Manyemon und fragte ihn, was sie eigentlich sängen.

„Was der Knabe singt,“ sagte er, „ist ein altes Lied:

> Seit der Götter Zeit hat sich nichts gewandelt:
> Nicht des Wassers Flut, nicht der Liebe Lauf.

Ich hörte es oft, als ich noch selbst ein Knabe war.“

„Und das andere Lied?“

„Das andere Lied ist wahrscheinlich neu:

Drei Jahre an sie gedacht,
Fünf Jahre nach ihr getracht,
Eine einzige Nacht
Sie im Arm gehabt!

Ein recht törichtes Lied!“

„Nun,“ sagte ich, „es gibt berühmte abendländische Lieder, die auch nichts Klügeres enthalten. Und wie geht das Lied weiter?“

„Es geht nicht weiter; das ist alles. Wenn es gnädig gewünscht wird, kann ich die Wäscherlieder niederschreiben, und auch die Lieder, die von den Schmieden, Schreinern, Bambusflechtern und Reisreinigern in dieser Straße gesungen werden. Aber sie sind fast alle gleich.“

So kam es, daß Manyemon für mich eine Sammlung „vulgärer“ Lieder anlegte.

Unter „vulgär“ verstand Manyemon, in der Sprache des niedern Volkes geschrieben. Er selbst ist ein Anhänger des klassischen Verses und verachtet die Hayari-uta oder Lieder des Tages. Soll ihm etwas gefallen, muß es schon sehr verfeinert sein. Und was ihm gefällt, darüber bin ich nicht berufen, zu schreiben; denn man muß schon ein sehr großer japanischer Gelehrter sein, um sich über die höheren Arten der japanischen Poesie ein Urteil zu erlauben. Will man sich einen annähernden Begriff von den Schwierigkeiten, die sich hier bieten, machen, studiere man ein Kapitel in Astons Grammatik der japanischen Schriftsprache oder die Einleitung zu Professor Chamberlains „Klassische Poesie der Japaner“. Die Poesie ist die einzige Kunst, die Japan nicht China oder sonst einem

Lande entlehnt hat; und ihr feinster Reiz ist der nicht wiederzugebende Duft eben dieser Sprache selbst: daher die Schwierigkeit, in irgendeiner abendländischen Zunge auch nur annähernd die subtilen Feinheiten der Empfindung, der Idee, des Kolorits auszudrücken. Aber um die Dichtungen des Volkes zu verstehen und zu genießen, bedarf es keiner Gelehrsamkeit. Sie sind durch die größtmögliche Einfachheit, Unmittelbarkeit und Treuherzigkeit charakterisiert. Kurz, ihre Kunst ist gerade ihre absolute Ungekünsteltheit. Eben deshalb wollte ich sie besitzen. Unmittelbar dem Herzen, dem unvergänglichen Jugendborn der Rasse entsprungen, bringen diese kleinen Liederergüsse, wie alle ungelehrte Volkspoesie, eher allgemein-menschliche Erfahrungen zum Ausdruck als das begrenzte Leben einer Klasse oder einer Zeit; und auch in ihren Melodien erklingt noch das frische und mächtige Rauschen ihres Ursprungs.

Manyemon hatte siebenundvierzig Lieder niedergeschrieben, und mit seiner Hilfe habe ich die besten davon frei wiedergegeben. Sie sind kurz und variieren im Umfang von siebzehn bis zu einunddreißig Silben. Fast alle japanischen poetischen Metren bestehen aus Zeilen von abwechselnd fünf und sieben Silben. Die häufigen Abweichungen, die das Volkslied von dieser Regel aufweist, sind nur Unregelmäßigkeiten, wie sie sich bei dem Vortrag des Sängers, durch Verschlucken oder Dehnen gewisser Vokale einschleichen. Die meisten der Lieder, die Manyemon sammelte, hatten nur sechsundzwanzig Silben und bestanden aus drei auf-

einanderfolgenden Zeilen von je sieben Silben, denen eine fünfsilbige Zeile folgte, beispielsweise: □ □

□ Ka-mi-yo ko-no ka-ta □
□ Ka-wa-ra-nu mo-no wa: □
□ Mi-dzu no na-ga-ré to □
□ Ko-i no mi-chi.[1] □

□ Unter den verschiedenen Abweichungen von diesem Typus fand ich 7-7-7-7-5, und 5-7-7-7-5, und 7-5-7-5, und 5-7-5; aber die klassische fünfzeilige Form (tanka), repräsentiert durch das Schema 5-7-5-7-7, fehlte gänzlich.

Es fehlten auch die Ausdrücke, die sich auf das Geschlecht beziehen, selbst Ausdrücke, die dem „ich" und „du" entsprechen, kamen selten vor, ebenso auch das Wort „Liebchen", das sich auf jedes Geschlecht bezieht. Nur durch die traditionelle Bedeutung gewisser Vergleiche, das Anschlagen eines besonderen Gefühlstones oder die Erwähnung einer Kostümeinzelheit war das Geschlecht der sprechenden Person angedeutet, wie in diesen Zeilen:

Ich bin der im Wasser treibende Tang, — nirgends finde ich Halt:
Wo, ach wo doch und wann beginn ich zu blühen?

Offenbar spricht hier ein Mädchen, das sich nach einem Liebsten sehnt. Dasselbe Gleichnis, von Männerlippen geäußert, würde japanischen Ohren so klingen wie unseren, wenn ein Mann sich mit einem Veilchen oder einer Rose vergleichen wollte. Aus demselben Grunde weiß man, daß in dem folgenden Liede keine Frau spricht: □ □ □ □ □

◻ Blüten in meinen beiden Händen, — Blüten der Pflaume
und Kirsche,
Welche, frag ich mich sinnend, wird wohl die Blüte sein,
die Früchte mir schenkt?

Frauenreiz wird der Kirschblüte und auch der Pflaumenblüte verglichen; aber die durch die Pflaumenblüte symbolisierte Eigenschaft ist mehr moralischer als physischer Art.[2] Die Verse schildern die Gefühle eines Mannes, der sich gleich stark zu zwei Mädchen hingezogen fühlt: eine vielleicht eine Tänzerin, gar lieblich anzusehen, die andere von züchtig edlem Gemüt. Welche soll er zu seiner Lebensgefährtin erwählen?

Ein weiteres Beispiel:

Zu lange müßig mit der Feder in der Hand, bangend
und zweifelnd,
Warf ich meine Silbernadel, auf daß das Tatamizan-
Orakel entscheide.

Hier schließen wir aus der Erwähnung der Haarnadel, daß die Singende eine Frau ist, ja, können sogar annehmen, daß es eine Geisha ist, da die Tatamizan genannte Art des Orakels insbesondere bei Geishas gebräuchlich ist. Die Reisstrohmatten (tatami), zeigen auf ihrer Oberfläche regelmäßige, etwa dreiviertel Zoll voneinander entfernte Linienreihen. Die Mädchen werfen ihre Nadel auf die Matte und zählen dann die Linien, die sie berührt. Je nach der Zahl derselben, schließen sie auf Glück oder Unglück. Manchmal wird eine kleine Pfeife — die Pfeifen der Geishas sind gewöhnlich aus Silber — anstatt der Haarnadel benutzt. ◻

□ Das Thema all dieser Lieder war, wie zumeist in den japanischen Chansons des rues et des bois, die Liebe; ja selbst Lieder über berühmte Stätten enthalten irgendeine Liebesanspielung. Ich bemerkte, daß fast jede Phase der Liebesempfindung vom ersten Knospen bis zu der vollsten Reife, in dieser Sammlung vertreten war, und bemühte mich deshalb, diese Stücke nach ihrer natürlichen emotionellen Folge anzuordnen. Das Resultat war von geradezu dramatischer Wirkungskraft. □ □



Die Lieder bilden drei deutlich unterschiedene Gruppen, von denen jede einer bestimmten Periode dieser emotionellen Erfahrung entspricht, die das Thema aller bildet. In der ersten, sieben Stücke umfassenden Gruppe findet die Überraschung, der Schmerz und die Hilflosigkeit der Leidenschaft Ausdruck: mit einem laut klagenden Vorwurf beginnend und mit einem Flüstern der Zuversicht schließend. Die folgenden Proben sind bloß in Prosa wiedergegeben.

1.

Du von allen Ungeliebte! — o! warum muß mein Herz dich also lieben?

2.

Dies Leid, von dem ich zu niemandem in der Welt sprechen kann:
Sag mir, wer hat es verursacht, — wen, glaubst du, trifft die Schuld? □

3.

Wird es ewig Nacht bleiben? — In Dunkelheit irr' ich umher:
Wer den Liebespfad wandelt, muß, ach, immer in die Irre gehen.

4.

Selbst die hellste Lampe, selbst das elektrische Licht,
Vermag des Liebespfades Dunkel nicht zu erhellen.

5.

Je mehr ich dich liebe, desto schwerer gesteh' ich's,
Wie wär' ich beglückt, sagt' es die Liebste zuerst!

6.

Ein winzig Wort nur! „Ich liebe dich!"
Warum doch, o warum, fällt das Wort mir so schwer?[3]

7.

Eingeschnappt[4] ist unserer Herzen Schloß;
Laß uns den Schlüssel im Busen verwahren.

Nach diesen gegenseitigen Geständnissen vertieft sich natürlich die Illusion, der Schmerz weicht der Freude, die sich nicht verbergen kann, und der Herzensschlüssel wird weggeworfen: dies ist das zweite Stadium.

1.

Er, der früher sagte: „Ich hasse mein Leben, seit ich dich gesehn",
Fleht nun, nach der Vereinigung, um tausendjähriges Leben.

2.

Du und ich vereint, — Lilien, die im Tale wachsen:
Dies ist unsere Blütezeit — aber niemand weiß es.

3.

Die Schale mit dem Willkommenswein aus seiner Hand empfangend,
Fühl ich, noch ehe ich trinke, mein Antlitz schon erglühn.

4.

Ich kann das Glück nicht verbergen, das mein Herz erfüllt:
Jeden bittend, es nicht zu verraten, ruf' ich's doch selbst in alle Welt hinaus.[5]

5.

Allüberall unter dem Himmel sind die Krähen gleich schwarz.
Warum nicht sollte ich die lieben, die alle lieben?

6.

Gehe ich, um die Geliebte zu sehen, sind tausend Ri wie ein Ri.[6]
Hab' ich sie nicht gesehen und kehre heim, ist ein Ri wie tausend Ri

7.

Gehe ich, um die Geliebte zu sehen, dünkt mir
Selbst das Wasser des Reisfelds[7] wie Nektar der Götter.[8]

8.

Du mit hundert Jahren; ich mit neunundneunzig,
Wir werden vereint noch sein, wenn unser Haar sich schon bleicht.

9.

Erblick ich das Antlitz, zerstiebt aus meinen Gedanken alles Törichte,
Das ich sagen wollte, und unaufhaltsam fließen meine Tränen.[9]

10.

Freudentränen netzen meinen Ärmel, der allzu schnell trocknet:
Nicht also das Herz — dies kann so schnell nicht trocknen.

11.

Aus ganzer Seele beschwor ich den Himmel, dein Scheiden zu hindern;
Und siehe, dich mir zu bewahren, schon strömt der beglückende Regen.

[illegible] vergeht die Zeit der Illusion. Der Rest ist Zweifel und Schmerz; nur die Liebe besteht und trotzt selbst dem Tode:

1.

Getrennt von dir, Geliebte, wandle ich allein in dem Kiefernhain;
Dort liegt der Tau der Nacht auf den Blättern; dort auch meiner Tränen Tau.

2.

Seh' ich die Vöglein froh mich umflattern,
Mehret dies nur mein Leid.

3.

Kommt sie oder kommt sie nicht? So weit ich den Fluß entlang spähe, —
Regen nur Yomogi-Schatten[10] sich im Strombett.

4.

Briefe bringt die Post; das Lichtbild gibt mir den Umriß,
Doch ewig bleibt eines mir, ach, ewig versagt.

5.

Darf ich den Brief nur sehen und nicht das Antlitz,
Weit besser wär's, nur im Traum es zu schauen.

6.

Wär' auch sein Körper zerstückt, bleichte am Strand
sein Gebein,
Ich läse die Knochen auf und vereinte mich wieder
mit ihm.[11]

So gestalteten sich diese kleinen, von verschiedenen Generationen in verschiedenen Teilen Japans von verschiedenen Menschen gedichteten Lieder für mich zu einer geisterhaften Romanze, zum Schattenumriß einer Geschichte, die weder Namen, Zeit, Ort, noch Personen bedurfte, weil sie ewig dieselbe ist, zu allen Zeiten und an allen Orten. —

Manyemon fragt mich, welches der Lieder mir am besten gefalle; und ich blättere wieder in dem Manuskript, um zu sehen, ob ich eine Wahl treffen kann. Draußen in der leuchtenden Frühlingsluft sind die Wäscher an ihrer Arbeit; und ich höre die schweren Pon-pon-Schläge auf die nasse Wäsche regelmäßig wie das Pochen eines Herzens. Plötzlich, während ich noch so sinne, schwirrt die Stimme des Knaben wie in einer langen klaren Rakete empor, schlägt um und sinkt in weichen, chromatisch verhallenden Tönen langsam herab: er singt das Lied, das Manyemon sich erinnert, als Knabe gehört zu haben:

„Seit der Götter Zeit hat sich nichts gewandelt;
Nicht des Wassers Flut, nicht der Liebe Lauf."

„Ich glaube, das ist das beste," sage ich. „Es ist die Seele aller übrigen."

„Hin no nusubito, koi no uta," murmelt Manyemon interpretierend. „Wie die Armut den Dieb, zeitigt die Liebe das Lied."


EIN AUSFLUG
NACH KYOTO

DAS ELFHUNDERTJÄHRIGE Gründungsfest Kyōtos sollte im Frühjahr festlich begangen werden. Aber der Ausbruch einer Epidemie machte es notwendig, die Feier auf den Herbst zu verschieben, und so begannen die Festlichkeiten erst am fünfzehnten des zehnten Monats. Kleine Nickelmedaillen, die man wie eine militärische Dekoration an die Brust heften konnte, waren überall um einen Yen zu kaufen. Diese Abzeichen berechtigten den Träger zu besonders wohlfeilen Fahrten auf allen Eisenbahn- und Dampfschifflinien, und auch noch zu anderen wünschenswerten Begünstigungen, wie freien Eintritt in wunderbare Paläste, Gärten und Tempel. Mit einem solchen Abzeichen ausgerüstet, befand ich mich am 23. Oktober im ersten überfüllten Frühzug auf dem Wege nach Kyoto, zusammen mit einer Menge von Ausflüglern, die alle darauf brannten, die großen historischen Prozessionen zu sehen, welche für den 24. und 25. angekündigt waren. Viele mußten die Fahrt stehend zurücklegen, aber niemand ließ sich dadurch die Laune verderben. Unter meinen Reisegefährten befanden sich mehrere Geishas aus Osaka, die sich auch zum Fest begaben. Sie vertrieben sich die Zeit, indem sie Lieder sangen und mit ihren Kavalieren Ken spielten. Ihre katzenhafte Geschmeidigkeit und ihre drolligen kleinen Ausrufe ergötzten alle. Eine besaß eine erstaunliche Stimme, mit der sie wie ein Sperling zwitschern konnte. Wo immer man plaudernde Frauen hört, so beispielsweise in einem Hotel, weiß man nach der Stimme gleich, ob eine Geisha dar-

unter ist, weil der eigentümliche Timbre, den die pro-
fessionelle Ausbildung der Stimme gibt, unverkenn-
bar ist. Der merkwürdige Charakter dieser Schule
kommt jedoch nur zum Ausdruck, wenn die wirklich
berufsmäßig ausgebildeten Töne der Stimme an-
geschlagen werden, — jene Falsettöne, die zwar nie
ergreifen, aber oft merkwürdig süß klingen. Wo-
hingegen die Straßensängerinnen, die armen blinden
Frauen, die ihre Balladen mit ganz ungeschulter
Stimme singen, Töne anschlagen, die zu Tränen
rühren. Gewöhnlich ist ihre Stimme ein mächtiger
Alt, und eben die tiefen Töne sind es ja, die er-
greifen. Die Falsettöne der Geishas erheben sich
um eine Terz über die natürliche Stimmhöhe Er-
wachsener und sind so durchdringend wie die eines
Vogels. In einer Banketthalle voller Gäste kann
man durch das Getöse von Trommeln und Samisen,
durch all das Plaudern und Lachen deutlich den
dünnen süßen Schrei einer Geisha, die Ken spielt,
heraushören:

„Futatsŭ, futatsŭ, futatsŭ!“

während es vollkommen unmöglich ist, die mit
Stentorstimme gerufene Antwort ihres Spielpartners
zu unterscheiden:

„Mitsŭ mitsŭ mitsŭ!“



Die erste Überraschung, mit der Kyōto seine Gäste
empfing, war die Schönheit seines Festschmucks.
In allen Straßen hatte man Vorbereitungen für
die Illumination getroffen. Vor jedem Haus stand

ein neuer unbemalter Pfahl, von dem eine Laterne herabhing, geschmückt mit Zeichnungen, die sich auf den festlichen Anlaß bezogen. Alle Hauseingänge waren mit grünen Zweigen und Flaggen in den Nationalfarben geziert. Aber den eigentlichen Reiz der Dekoration bildeten die Laternen; in jeder Straßenzeile hatten sie ihre bestimmte Form, hingen genau in derselben Höhe und waren durch dieselbe Überdachung gegen schlechtes Wetter geschützt. In den verkehrsreichen Stadtteilen waren sie sehr groß. Und während in einigen Straßenzeilen jede von einem kleinen hölzernen Schutzdach überragt war, sah man wieder in anderen über jeder Laterne einen japanischen Papierschirm aufgespannt.

Am Morgen meiner Ankunft fand kein Umzug statt, und ich verbrachte einige genußreiche Stunden in der Kakemono-Ausstellung des kaiserlichen Sommerpalastes, Omuro Gosho. Im Gegensatz zu der großen Kunstausstellung, die ich im Frühjahr gesehen hatte, enthielt diese hauptsächlich Schülerarbeiten, welche ich unvergleichlich origineller und anziehender fand. Fast alle Bilder, Tausende an der Zahl, waren verkäuflich, und ihre Preise bewegten sich zwischen drei und fünfzig Yen. Man konnte nicht widerstehen, nach Maßgabe seiner Mittel einzukaufen. Da waren Naturstudien, offenbar an Ort und Stelle entworfen und ausgeführt: ein Ausschnitt eines duftigen Reisfeldes im Herbst mit Libellen, die über die wogende Saat schwirrten; rötlich schimmernder Ahorn über einer ungeheuren Bergschlucht; vom Morgennebel umwobene Gipfel; und eine Bauernhütte am Rand

eines schwindelnden Bergpfads. Da gab es auch kleine realistische Scherze: eine Katze, die eine Maus gerade in dem Moment packt, wo sie sich eben an den vor einem buddhistischen Hausaltar dargebrachten Gaben gütlich tun will.

Aber ich will die Geduld des Lesers nicht mit Bilderbeschreibungen ermüden. Ich erwähne meinen Besuch der Ausstellung nur, weil ich dort etwas weit Interessanteres gesehen habe als irgendein Bild. Neben dem Haupteingang war eine Handschriftenprobe ausgestellt, die später als Kakemono montiert werden sollte und provisorisch auf einem ungefähr drei Fuß langen und acht Zoll breiten Brett aufgezogen war, — ein japanisches Gedicht. Es war ein Wunder der Kalligraphie. Anstatt der gewöhnlichen roten Stampiglie oder des Siegels, mit dem die japanischen Kalligraphen ihre Meisterwerke signieren, sah ich den roten Abdruck eines winzigen Händchens — einer lebenden Hand, die mit roter Druckerfarbe bestrichen, geschickt auf das Papier abgedrückt war. Ich konnte jene kleinen Linien unterscheiden, über deren charakteristische Wichtigkeit uns Galton belehrt hat.

Dieses geschriebene Wunderwerk war in Gegenwart seiner kaiserlichen Majestät von einem sechsjährigen Kinde ausgeführt worden, oder eigentlich nach unserer abendländischen Rechnungsmethode einem fünfjährigen.

Selbst die japanischen Besucher wollten kaum ihren Augen trauen. Wenige erwachsene einheimische Kalligraphen könnten diese Leistung übertreffen. Aber gewiß ist, daß kein abendländischer

Künstler, selbst nach Jahren des Studiums, dieses von dem Pinsel eines Kindes vollbrachte Werk erreichen könnte. Ein so veranlagtes Kind kommt freilich kaum einmal in tausend Jahren zur Welt, um die alten chinesischen Legenden von den göttlich inspirierten Schreibkünstlern zu verwirklichen.

Aber dennoch war es nicht die Schönheit des Werks, die mir den größten Eindruck machte, sondern der mystische Beweis, der außerordentliche, unzweifelhafte Beweis einer ererbten Erinnerung, die so lebhaft ist, daß sie beinahe der Erinnerung an frühere Geburten gleichkommt. Generationen toter Kalligraphen lebten in den Fingern dieses winzigen Händchens wieder auf. Was ich vor mir sah, war nicht das Werk eines individuellen fünfjährigen Kindes, sondern fraglos das Werk von Geistern, zahllosen Geistern, welche die vielfach zusammengesetzte anzestrale Seele bilden. Es war ein sichtbarer und greifbarer Beweis psychologischer und physiologischer Wunder, der sowohl die Shintodoktrin des Ahnenkults, wie die buddhistische Doktrin der Präexistenz rechtfertigte. □ □ □ □ □ □



Nachdem ich alle Bilder angesehen hatte, begab ich mich in den großen Schloßgarten, den man dem Publikum erst ganz kürzlich eröffnet hat. Er wird der Garten der Grotte der Genien genannt. (Genien entspricht wenigstens ungefähr der Bezeichnung „Sennin“, für die wir kein wirkliches Äquivalent haben, da die „Sennin“, denen man Unsterblich

keit zuschreibt, und die in Grotten und Wäldern ihre Wohnstätte haben sollen, japanische oder eigentlich chinesische mythologische Transformationen der indischen Rishi sind.) Der Garten verdient seinen Namen — mir war, als wäre ich unversehens in ein Zauberreich geraten.

Es ist eine buddhistische Schöpfung, ein Landschaftsgarten, jetzt zu einem Gebäude gehörig, das eine Art Schloß ist, einstmals aber ein berühmtes Kloster war, ein Zufluchtsort für Kaiser und Fürsten, die sich aus dem Getriebe irdischer Eitelkeiten zurückziehen wollten. Der erste Eindruck, den man empfängt, wenn man das Tor durchschritten hat, ist der eines großartigen, alten, englischen Parks: die mächtigen Bäume, die geschorenen Rasenflächen, die breiten Wege, der frische, süße Wiesenduft, alles erweckt englische Erinnerungen. Aber beim Weiterschreiten verflüchtigen sich diese Reminiszenzen langsam, und der eigenartige, charakteristisch orientalische Eindruck überwiegt immer mehr. Man bemerkt, daß die Formen jener mächtigen Bäume nicht europäisch sind. Verschiedenartige und überraschende exotische Einzelheiten treten hervor, und nun fällt auch der Blick auf eine Wasserfläche mit hohen Felsen und Inseln, verbunden durch Brücken von befremdlichster Form. Allmählich, ganz allmählich, überkommt einen der überwältigende, geisterhafte, buddhistische Zauber dieser Stätte; und der Gedanke an ihr ehrwürdiges Alter rührt an die feinsten Saiten unsres ästhetischen Empfindens und läßt sie in ehrfürchtiger Scheu erzittern. □ □ □ □ □ □

◻ Schon als Menschenwerk ist dieser Garten ein Wunder. Um auch nur sein Gerippe zusammenzufügen, das erstaunliche Felsenskelett seines Grundrisses, bedurfte es der geschulten Arbeit Tausender. Nachdem dies einmal so angelegt, geebnet und geformt war, überließ man es der Natur, das Wunder zu vollenden. In zehn Jahrhunderte langer Arbeit hat sie den Traum des Künstlers übertroffen, ja, ihn unsagbar verherrlicht. Ohne eingehende Erklärung der Gesetze und Zwecke der japanischen Gartenkonstruktion könnte der fremde Betrachter nicht ahnen, daß ein menschlicher Zeichner all dies vor tausend Jahren entworfen: der Eindruck ist ein Stück Urwald im Herzen der Hauptstadt, von Anbeginn unberührt gelassen und von der übrigen Welt durch Wälle und Mauern abgeschlossen. Die Felsenflächen, die mächtigen, phantastisch gekrümmten und gewundenen Wurzeln, die schattigen Pfade, die vereinzelten altersgrauen Monolithe, alles ist mit dem Moos von Jahrhunderten überwuchert, und Schlingpflanzen haben fußdicke Stämme entwickelt, die sich wie ungeheure Schlangen durch die Luft recken. Einzelne Partien des Gartens erinnern lebhaft an die tropischen Naturszenerien der Antillen, obgleich die Palmen fehlen, die seltsamen Verschlingungen und Verstrickungen der Lianen, die Reptilien und das unheimlich lastende Mittagsschweigen des westindischen Waldes. Der Jubelsturm des Vogellebens in der Höhe hat etwas Wunderbares und verkündet dem Besucher freudig, daß die wilden Geschöpfe dieses klösterlichen Paradieses niemals von Men-

schen erschreckt oder beunruhigt wurden. Als ich endlich wehmütig vor dem Ausgangstore stand, konnte ich mich einer Regung des Neides gegen den Hüter dieses Edens nicht erwehren. Denn selbst auch nur Wärter eines solchen Gartens zu sein, dünkte mir eine hohe Schicksalsgunst, inbrünstiger Gebete wert. □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □



Da ich Hunger hatte und mein Hotel sehr entfernt war, bedeutete ich meinem Läufer, mich in ein Restaurant zu bringen. Der Kuruma lief mit mir in eine dunkle Straße und machte vor einem recht baufällig aussehenden Hause Halt, vor dessen Eingang ein Schild mit einer unorthographischen englischen Inschrift hing. Ich erinnere mich nur an das Wort „forign". Nachdem ich meine Schuhe abgestreift hatte, kletterte ich drei halsbrecherische Treppen oder eigentlich Leitern hinan und fand im dritten Stock eine Reihe von Zimmern, die in europäischem Stil möbliert waren und Glasfenster hatten. Gedeck und Tischzeug sahen sauber und hübsch aus; die einzigen japanischen Dinge waren die Matten und das mir sehr willkommene Rauchkästchen. Amerikanische Chromolithographien schmückten die Wände. Nichtsdestoweniger konnte ich mich des Verdachtes nicht erwehren, daß sich wohl nur sehr selten Fremde in diesem Gasthof aufgehalten haben mochten; ursprünglich waren die Zimmer zweifellos für japanische Besucher eingerichtet worden, jetzt erhielt sich der Gasthof nur

durch das Ausschicken abendländischer Speisen, die in kleinen Zinnbehältern an die einheimischen Hotels geliefert wurden.

Ich bemerkte, daß die Schüsseln, Tassen und anderen Geräte Monogramme eines schon lange zugrunde gegangenen englischen Hotels trugen, das einmal in einem der offenen Häfen bestanden hatte. Das Mittagessen servierten zierliche Mädchen, die offenbar von jemand, der mit dem europäischen Dienst vertraut war, unterwiesen worden waren. Aber ihre unschuldige Neugierde und außerordentliche Schüchternheit verriet mir, daß sie noch nie einen wirklichen Fremden bedient hatten. Plötzlich bemerkte ich auf einem Tisch am anderen Ende des Zimmers etwas, was einem Spielwerk ähnlich sah und mit einer Häkelarbeit bedeckt war. Ich ging darauf zu und konstatierte die Ruine eines Grammophons. Es gab auch eine große Anzahl perforierter Musikplatten. Ich schaltete eine Platte ein und versuchte die Melodie eines deutschen Liedes, betitelt „Fünfmalhunderttausend Teufel" herauszubringen. Das Grammophon gurgelte, quiekte, schnaubte einige Augenblicke lang, schluchzte, kreischte und verstummte dann wieder. Ich versuchte noch verschiedene andere Platten, darunter die „Glocken von Corneville". Aber jedesmal waren die darauf folgenden Geräusche immer dieselben. Offenbar war das Ding bei einer Auktion in irgendeiner der fremden Niederlassungen zusammen mit dem monogrammierten Delfter- und Britanniaservice in Bausch und Bogen erstanden worden. Man muß in Japan gelebt haben, um zu verstehen,

warum dieses Ding einem so hoffnungslos exiliert vorkam, so absolut nicht am Platze, so vollkommen unverstanden. Unsere harmonisierte abendländische Musik ist für das Ohr des Japaners einfach nur Geräusch. Ich hatte das bestimmte Gefühl, daß der schadhafte Zustand des Grammophons dem orientalischen Besitzer ganz und gar unbekannt war. □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □



Eine ebenso seltsame, aber angenehmere Erfahrung erwartete mich auf dem Rückweg zu meinem Hotel. Ich machte bei einem Trödler Halt, um mir die verschiedenen Kuriositäten anzusehen und erblickte unter einem Haufen alter Bücher einen dicken Band, der in sehr verblichenen Goldlettern den Titel „Atlantic Monthly" trug. Als ich näher hinsah, las ich: „Band V. Boston, Ticknor & Fields. 1860". Bände des „Atlantic" von 1860 sind überall selten. Ich fragte nach dem Preise, und der japanische Ladenbesitzer sagte „fünfzig Sen", weil es „ein großes Buch" sei. Ich war zu froh über den Fund, um auch nur ans Feilschen zu denken, und zahlte den verlangten Preis. Ich durchblätterte die beschmutzten Seiten, und mein Blick fiel auf einen Artikel über Japan, der mit folgendem bemerkenswerten Satz begann: „Das Eintreffen einer japanischen Gesandtschaft in diesem Lande, die erste politische Delegation, die von diesem verschlossenen und eifersüchtigen Volke je einer fremden Nation bewilligt wurde, bildet jetzt das allgemeine

Tagesgespräch." Ein wenig weiter waren einige damals allgemein verbreitete falsche Vorstellungen in folgender Weise richtiggestellt: „Wenn man auch jetzt weiß, daß die Chinesen und Japanesen vollkommen verschieden sind, wurden sie doch lange Zeit als verwandte Rassen betrachtet und vollkommen gleich eingeschätzt . . . Während jedoch China bei näherer Bekanntschaft seinen gepriesenen Reiz einbüßt, wächst der Japans immer mehr." Jeder Japaner dieses selbstsicheren achtundzwanzigsten Jahres der Meijiperiode kann wohl mit folgender Würdigung seines Landes, wie sie vor fünfunddreißig Jahren im „Atlantic" erschienen ist, zufrieden sein: „Japans herrschende Stellung, sein Reichtum, seine kommerziellen Ressourcen und die behende Intelligenz seines Volkes, — die, wenn auch naturgemäß in ihrer Entwicklung zurückzurückgedrängt, doch keineswegs den abendländischen Völkern untergeordnet ist, — geben ihm eine Bedeutung, welche die jedes anderen östlichen Landes weit übertrifft." Das einzige Unzutreffende an dieser günstigen Beurteilung ist ein Jahrhunderte alter Irrtum, die Täuschung über Japans Reichtum. □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □



Ich verbrachte den Abend damit, durch die illuminierten Straßen zu schlendern und einige der zahllosen Schaustellungen zu besuchen. So sah ich einen jungen Menschen buddhistische Texte schreiben und gleichzeitig mit den Füßen Pferde

zeichnen; das Außerordentliche daran war nicht so sehr die Sache selbst, als daß die Texte verkehrt geschrieben waren, vom Fuß der Kolonne aufwärts, während ein gewöhnlicher Kalligraph von der Spitze abwärts geschrieben hätte, und daß er die Bilder der Pferde beim Schwanz begann. Ich sah auch eine Art Amphitheater mit einem Aquarium an Stelle der Arena, wo Nixen schwammen und japanische Lieder sangen. Ich sah Mädchengestalten, von der Hand eines japanischen Chrysanthemenzüchters aus Blumen hervorgezaubert. Und dazwischen warf ich Blicke in die Spielwarenläden, die Neuheiten und Überraschungen aller Art enthielten. Was mir dort besonders imponierte, war der geradezu verblüffende Scharfsinn, mit dem der japanische Erfinder mit den einfachsten Mitteln genau dieselben Resultate erzielte, wie sie unsere kostspieligen mechanischen Spielsachen aufweisen. Ein Druck auf eine Bambusfeder brachte eine Gruppe von Papierhähnen und -hühnern dazu, imaginäre Körner aus einem Körbchen zu picken, — das ganze Ding kostete einen halben Cent. Eine künstliche Maus rannte kreuz und quer umher, als versuchte sie unter Matten und in Ritzen zu schlüpfen: sie kostete nur einen Cent und war aus einem Stückchen farbigen Papiers, einer Spule aus gebranntem Ton und einem langen Bindfaden verfertigt; man brauchte nur an dem Faden zu ziehen, und die Maus begann umherzulaufen. Papierschmetterlinge, durch eine ebenso einfache Vorrichtung in Bewegung gesetzt, begannen, wenn man sie in die Luft warf, zu fliegen. Ein künstlicher

Tintenfisch bewegte alle seine Fühler, wenn man in einen kleinen Binsenschlauch, der unter seinem Kopf befestigt war, hineinblies.

Als ich mich endlich entschloß, heimzukehren, wurden die Laternen schon ausgelöscht, man schloß die Läden, und die Straßen verdunkelten sich rings um mich, noch lange bevor ich das Hotel erreichte. Nach dem großen Lichterglanz der Illumination, dem Zauberbann der Schaustellungen, dem lustigen Tumult, dem Getöse der Holzsandalen schien es mir bei diesem plötzlichen Eintritt der Leere und Stille, als wäre die vorangegangene Erfahrung etwas ganz Unwirkliches gewesen, — eine Illusion aus Licht, Farbe und Geräusch, nur dazu angetan, den Menschen zu närren, wie in den Geschichten der Koboldfüchse. Doch eben dieses blitzschnelle Verschwinden von allem, was eine japanische Festnacht ausmacht, läßt das Erinnerungsbild noch schärfer hervortreten. Da ist kein langsames Verbleichen der Phantasmagorie — so bleibt der Erinnerung jeder Anflug von Melancholie erspart. □ □ □ □ □ □ □ □ □



Während ich noch über den flüchtigen Reiz der japanischen Festfreude grübelte, drängte sich mir die Frage auf: Sind nicht im Grunde alle Freuden um so intensiver, je flüchtiger sie sind? Eine Bejahung würde die buddhistische Theorie über die Natur der Freude sehr unterstützen. Wir wissen, daß die Intensität geistiger Freuden von der Viel-

fältigkeit der Gefühle und Ideen abhängt, die sie hervorrufen, und demgemäß würden also die zusammengesetztesten Gefühle auch die wenigst nachhaltigen sein. Die japanischen Volksfreuden haben jedenfalls die doppelte Eigentümlichkeit, zugleich flüchtig und komplex zu sein, nicht bloß im Hinblick auf die Zartheit und Mannigfaltigkeit der Details, sondern weil diese Zartheit und Mannigfaltigkeit etwas Zufälliges ist, von jeweiligen Bedingungen und Kombinationen abhängig. Zu diesen Bedingungen gehören die Jahreszeiten des Blühens und Welkens, die Stunden des Sonnenscheins oder Vollmonds, Ortsveränderungen, der Wechsel von Licht und Schatten. Unter den Kombinationen sind die flüchtigen Formen zu nennen, in denen sich der Rassegenius bei allen Festen manifestiert: Fragilitäten, ausgenutzt zur Hervorrufung von Illusionen; sichtbar gemachte Träume; in Symbolen, Bildern und Ideogrammen, Farbenflecken und Melodienfragmenten auflebende Erinnerungen; zahllose Anklänge an die individuelle Erfahrung und das Nationalgefühl. Und das emotionelle Resultat läßt sich dem Abendländer nicht vermitteln, weil die Myriaden kleiner Einzelheiten und Allusionen einer Welt angehören, die ohne jahrelange Vertrautheit unverständlich bleiben muß — eine Welt von Traditionen, Kulten, Superstitionen, Gefühlen, Ideen, über die der Fremde im allgemeinen nichts wissen kann. Aber selbst jene Wenigen, die diese Welt kennen, würden das namenlos köstliche Gefühl, die große unbestimmte Lustwelle, die durch den Anblick japanischer Festfreude er-

regt wird, nur als „das Gefühl Japans“ bezeichnen können. □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □



Ein Faktum von soziologischem Interesse ist die erstaunliche Wohlfeilheit der japanischen Lebensfreuden. Dieses reizvolle japanische Leben bietet uns das außerordentliche Phänomen, daß die Armut zu einem Einfluß für die Entwicklung ästhetischer Gefühle oder zum mindesten zu einem Faktor werden kann, der die Richtung und den Umfang dieser Entwicklung bestimmt. Wären sie nicht arm gewesen, hätten die Japaner nicht schon vor Jahrhunderten das Geheimnis entdecken können, das Vergnügen zu dem allgemein verbreitetsten statt zu dem exklusivsten Gut zu machen — die göttliche Kunst, das Schöne aus dem Nichts hervorzuzaubern.

Eine Erklärung für diese Wohlfeilheit ist die Fähigkeit des Volkes, an allem Natürlichen, an Landschaften, Nebel, Wolken, Sonnenuntergängen, dem Anblick von Vögeln, Insekten und Blumen, eine weit intensivere Freude zu empfinden als wir, — wie die Lebendigkeit ihrer künstlerischen Darstellungen dessen, was sie sehen, beweist. Eine andere Erklärung ist die, daß die nationalen Religionen und die altväterische Erziehung die Einbildungskraft so entwickelt haben, daß sie durch das Geringfügigste, das an die Traditionen oder die Legenden der Vergangenheit anklingt, in Vibration versetzt werden kann. □ □ □ □ □ □ □

□ Die billigen Freuden Japans könnten vielleicht in großen Zügen eingeteilt werden, in solche der Zeit und des Ortes, die die Natur mit Hilfe der Menschen darbietet, und solche der Zeit und des Ortes, die der Mensch, von der Natur angeregt, erfunden hat. Die ersteren sind in jeder Provinz des Landes zu finden, und ihre Zahl steigt von Jahr zu Jahr. Irgendein Punkt auf einem Hügel, an der Küste, einem See oder Fluß wird ausgewählt, Gärten werden angelegt, Bäume gepflanzt, Ruheplätze errichtet, die die schönsten Aussichtspunkte beherrschen, und im Handumdrehen ist die wildromantische Gegend in einen Wallfahrtsort für Naturfreunde verwandelt. Ein Punkt ist wegen seiner Kirschblüten berühmt, ein anderer wegen seiner Ahornbäume, wieder ein anderer wegen seiner Wistarias; und jede der Jahreszeiten, selbst der frostige Winter, verleiht der Gegend einen besonderen Reiz. Die Lage der berühmtesten Tempel oder wenigstens der meisten, wurde nach diesem Gesichtspunkt gewählt, immer dort, wo die Schönheit der Natur das Werk des frommen Architekten inspirieren und unterstützen konnte, und wo sie noch heute die Macht hat, in vielen den Wunsch zu erwecken, ein Buddha- oder Shintopriester zu werden. In Japan ist die Religion überall mit berühmten Szenerien verknüpft: Katarakten, Gipfeln, Felsen, Inseln und den geeignetsten Punkten, von wo aus man das Blühen der Bäume sehen kann, das widergespiegelte Bild des Herbstmonds auf dem Wasser, das feurige Flirren der Leuchtkäfer durch die Sommernächte. □ □ □ □ □ □ □ □ □

□ Dekorationen, Illuminationen, Straßenaufzüge jeder Art, insbesondere Prozessionen an Feiertagen, bilden einen großen Teil der allgemein zugänglichen Freuden des Stadtlebens. Der der Phantasie an Feiertagen so gebotene ästhetische Genuß repräsentiert die Arbeit von vielleicht zehntausend Köpfen und Händen, — aber jeder einzelne an dieser Massenleistung Mitwirkende arbeitet, ob er gleich unbewußt alten Regeln gehorcht, nach seinem besonderen Sinn und Geschmack, so daß das Schlußresultat eine seltsam verblüffende, unberechenbare Mannigfaltigkeit zeigt. Jeder ausnahmslos kann bei einem solchen Anlaß mittun. Ob das Objekt Papier, Stroh oder Stein ist, macht keinen Unterschied, — der Kunstsinn ist vom Material wunderbar unabhängig. Was dieses Material gestaltet, ist die vollkommene Beherrschung des Natürlichen und Wirklichen. Sei es eine aus Hühnerfedern verfertigte Blüte, eine Turteltaube oder ein Sperling oder eine Ente aus Ton, eine Grille, eine Fangheuschrecke oder ein Frosch aus Papiermaché, die Form ist scharf erfaßt und genau wiedergegeben. Spinnen aus Lehm scheinen Netze zu spinnen, Papierschmetterlinge täuschen das Auge durch ihre Naturwahrheit. Es bedarf keiner Modelle, um danach zu arbeiten, oder eigentlich, das Modell ist immer das präzise Erinnerungsbild des Gegenstandes oder des lebenden Originals. Ich verlangte bei einem Puppenverfertiger zwanzig winzige Püppchen, jedes mit einer anderen Coiffure, — die ganze Sammlung sollte die Hauptstile der weiblichen Haarfrisuren in Kyoto veranschau-

lichen. Ein Mädchen machte sich mit etwas weißem Papier, Farbe, Kleister und dünnen Fichtenspänchen an die Arbeit. Und die Puppen waren in ungefähr eben der Zeit vollendet, die ein Zeichner zum Skizzieren einer gleichen Zahl solcher Figuren gebraucht hätte. Die dafür aufgewendete Zeit reichte knapp für die notwendigen Fingerbewegungen, nicht für Verbessern, Vergleichen, Verfeinern: das Phantasiebild nahm so schnell Gestalt an, wie die schlanken Finger nur arbeiten konnten. So entstehen die meisten Wunder der Festnächte: mit einigen raschen Handgriffen werden Spielsachen geschaffen, mit wenigen Pinselstrichen alte Lappen zu stilvollen Drapierungen umgewandelt und mit einer Handvoll Sand Bilder hervorgezaubert. Dieselbe dekorative Kunst macht sich auch menschliche Anmut dienstbar. Einige geschickte Pinselstriche, ein wenig Puder, und für künstliches Licht berechnete Kostüme verwandeln Kinder, die man bei anderen Gelegenheiten gar nicht beachten würde, in Märchengestalten. Künstlerischer Sinn für Linie und Farbe genügt für jede Umwandlung. Die Töne der verwendeten Dekoration sind nie zufällig, sondern wohlerwogen — selbst die Laternenillumination beweist diese Tatsache, da bestimmte Schattierungen nur kombiniert zur Anwendung kommen. Aber die ganze Schaustellung ist ebenso flüchtig wie wunderbar. Sie entschwindet allzu schnell, als daß man daran mäkeln könnte. Es ist wie eine Fata Morgana, der man noch nachsinnt und nachträumt, nachdem sie sich längst in nichts aufgelöst.

□ Eine unerschöpfliche Quelle der Zufriedenheit

und der schlichten Genußfreudigkeit, die dem japanischen Volke eigen, ist vielleicht eben in dieser allgemeinen Wohlfeilheit des Vergnügens zu suchen. Die Freuden des Auges sind für jedermann. Nicht bloß die Jahreszeiten und die Feste bringen Ergötzung, fast jede wunderliche kleine Straße, jedes echt japanische Heim kann selbst dem allergeringsten Angestellten, der tagaus, tagein ohne Lohn arbeitet, wirkliches Vergnügen bereiten. Das Schöne ist frei wie die Luft. Überdies kann kaum jemand so arm sein, daß er nicht irgend etwas Hübsches sein eigen nennen könnte, kein Kind braucht auf entzückendes Spielzeug ganz zu verzichten. Wie anders doch im Abendland! In unseren großen Städten ist das Schöne für die Reichen. Für die Armen nackte Mauern, schmutziges Pflaster, rauchgeschwärzter Himmel und Maschinengetöse, — eine Hölle ewiger Häßlichkeit und Freudlosigkeit, von unserer Zivilisation erfunden, zur Strafe für das furchtbare Verbrechen, unglücklich, schwach oder dumm zu sein oder allzu vertrauensselig in die Moral seiner Mitmenschen. ▢ ▢ ▢ ▢ ▢ ▢ ▢ ▢ ▢ ▢ ▢ ▢ ▢



Als ich am nächsten Morgen ausging, um mir die große Prozession anzusehen, waren die Straßen von Menschen schon so überfüllt, daß es unmöglich schien, irgendwohin zu gelangen. Nichtsdestoweniger bewegte sich alles. Es war ein allgemeines Gleiten und Schlüpfen wie von Fischen im Tiefseewasser. So fand ich es nicht schwer, durch

den scheinbar undurchdringlichen Keil von Köpfen und Schultern zu dem ungefähr eine halbe Meile entfernten Haus eines befreundeten Kaufmanns zu gelangen. Wie eine so dicht zusammengepreßte Menschenmenge sich so frei bewegen kann, ist ein Rätsel, zu dem der japanische Charakter allein den Schlüssel bietet. Ich wurde auch nicht ein einziges Mal gestoßen. Aber nicht immer sind japanische Volksansammlungen so: manchmal könnte ein Versuch, sie zu durchbrechen, einem sehr übel bekommen. Natürlich steht die bewegliche Nachgiebigkeit jeder Menschenansammlung im Verhältnis zu der Sanftmut des Volkscharakters; aber der Grad dieser Sanftmut variiert in Japan je nach der Gegend. In den mittleren und östlichen Provinzen scheint die Gutmütigkeit des Volkes im Verhältnis zu seiner Unvertrautheit mit der „neuen Zivilisation“ zu stehen. Aber diese ungeheure Ansammlung von wohl kaum weniger als einer Million Menschen war erstaunlich gutmütig und gutlaunig, weil sie der Mehrzahl nach aus einfachen Landleuten bestand. Als die Polizei endlich einen Raum für die Prozession abgrenzte, ordnete sich die Menge allsogleich in der wenigst selbstsüchtigen Weise, — die kleinen Kinder ganz vorn, die Erwachsenen weiter rückwärts. Obgleich man die Prozession für neun Uhr angekündigt hatte, war es doch schon beinahe elf, als sie sich zeigte, und das lange Warten in diesen dichtgekeilten Straßen muß selbst die buddhistische Geduld auf eine harte Probe gestellt haben. In dem Vorderzimmer des

Kaufmannshauses wurde ich liebenswürdig mit einem Kniekissen versehen. Aber obgleich das Kissen sehr weich war und meine Wirte von gewinnendster Liebenswürdigkeit, wurde ich der unbeweglichen Stellung schließlich überdrüssig und zog es vor, mich wieder in das Straßengewühl zu begeben, wo ich in die Erfahrung des Wartens Abwechslung brachte, indem ich versuchte, bald auf einem Fuß, bald auf dem andern zu stehen. Ehe ich jedoch das Haus des Kaufmanns verließ, hatte ich die große Vergünstigung, unter den Gästen des Hausherrn einige reizende Damen aus Kyōto zu sehen, darunter eine Prinzessin. Kyōto ist wegen der Schönheit seiner Frauen berühmt, und die entzückendste Japanerin, die ich je zu Gesicht bekam, sah ich in diesem Haus. Dies war jedoch nicht die Prinzessin, sondern die schöne junge Frau des ältesten Haussohnes. Daß das Sprichwort, daß Schönheit nur „hautdünn" sei, selbst ein hautdünnes Wort ist, hat Herbert Spencer durch die „Gesetze der Physiologie" bewiesen. Und eben diese Gesetze zeigen auch, daß Anmut eine weit tiefere Bedeutung hat als Schönheit. Der bestrickende Charme der jungen Frau bestand gerade in jener seltenen Form der Anmut, die in dem ganzen Gefüge der physischen Struktur die Ökonomie der Kraft zum Ausdruck bringt, jener Anmut, die gleich auf den ersten Blick frappiert, und uns um so wunderbarer dünkt, je öfter wir sie sehen. Es ist freilich wahr, daß man in Japan sehr selten eine hübsche Frau erblickt, die in einer anderen als ihrer eigenen schönen Nationaltracht

ebenso hübsch aussehen würde. Denn was wir bei den Japanerinnen gewöhnlich Anmut nennen, ist mehr Zierlichkeit der Form und des Betragens als das, was ein Grieche als Anmut bezeichnet hätte. In diesem besonderen Falle hatte man jedoch die Überzeugung, daß die leichte, schlanke, schöne, tadellos gebaute Figur jede Tracht adeln würde: man empfing gerade jenen Eindruck biegsamer Eleganz, wie sie der Anblick eines jungen Bambusbaumes hervorruft, wenn der Wind leise darüber hinstreicht.

Die Einzelheiten der Prozession zu beschreiben, hieße den Leser unnütz ermüden. Ich werde mich also nur auf einige allgemeine Bemerkungen beschränken. Der Zweck des ganzen Schaugepränges war, die verschiedenen offiziellen und militärischen Trachten vorzuführen, die in der großen geschichtlichen Periode Kyôtos von seiner Begründung im achten Jahrhundert bis zur jetzigen Meijiperiode getragen wurden, und dabei gleichzeitig die hervorragendsten historischen Persönlichkeiten dieser Zeit zu veranschaulichen. An diesem Umzug beteiligten sich wenigstens zweitausend Personen, die als Daimyôs, Kuge, Hatamoto, Samurai, Lehnsherren, Träger, Musikanten und Tänzerinnen figurierten. Diese letzteren personifizierten Geishas, von denen einige so gekleidet waren, daß sie Schmetterlingen mit großen prächtigen Flügeln glichen. Alle Rüstungen und Waffen, die alten Kopfbedeckungen und Gewänder waren wirkliche Reliquien aus der Vergangenheit, die von alterbgesessenen Familien, berufsmäßigen Antiquitäten-

händlern und privaten Sammlern für diesen Anlaß ausgeliehen waren. Die großen Heerführer, — Nobunaga, Kato Kiyomasa, Iyeyasu, Hideyoshi u. A. — waren genau nach der Überlieferung dargestellt; ja für die Rolle des berühmten Taikō hatte man sogar einen Mann ausfindig gemacht, der von Natur ein affenähnliches Gesicht hatte.

Während diese Visionen toter Jahrhunderte vorüberzogen, verhielt sich das Volk ganz schweigend, eine Tatsache, die — so seltsam sie abendländische Leser auch berühren mag, — außerordentliche Freude bekundete. In Japan steht es mit dem nationalen Gefühl nicht im Einklang, den Beifall durch geräuschvolle Demonstrationen wie durch Hochrufe und Händeklatschen auszudrücken. Selbst das militärische Hurra ist etwas Importiertes, und die Tendenz zu lärmenden Kundgebungen in Tokyō ist wahrscheinlich ebenso künstlich wie modern. Zwei solche höchst eindrucksvolle, totenstille Menschenansammlungen sind mir noch aus dem Jahre 1895 aus Kobe erinnerlich. Die erste anläßlich eines kaiserlichen Besuches. Es war eine ungeheure Menschenansammlung: die vordersten Reihen ließen sich auf die Knie nieder, als der Kaiser an ihnen vorbeikam, aber auch nicht der allergeringste Laut ward hörbar. Die zweite ebenso merkwürdige schweigende Versammlung fand bei der Rückkehr der siegreichen Truppen aus China statt. Als sie die zu ihrer Begrüßung errichtete Triumphpforte durchschritten, wurde auch nicht die geringste Sympathiekundgebung aus der versammelten Menschenmenge laut. Ich fragte nach dem Grunde dieser

Unterlassung, und man sagte mir: „Wir Japaner glauben unsere Gefühle durch Schweigen besser auszudrücken.“ Ich möchte auch hier bemerken, daß das unheimliche Schweigen der japanischen Armeen vor einer der letzten Schlachten die lärmenden Chinesen weit mehr einschüchterte, als die erste Eröffnung des Batteriefeuers. Ausnahmen zugegeben, kann man im allgemeinen behaupten, je tiefer die schmerzliche oder freudige Ergriffenheit in Japan ist, je feierlicher oder heroischer der Anlaß, desto schweigsamer verhalten sich die Beteiligten.

Einige fremde Zuschauer kritisierten das Festgepränge als temperamentlos, tadelten das unheroische Gehaben der großen Heerführer und die so unverhohlen gezeigte Ermüdung ihres Gefolges, das unter der sengenden Sonne und der ungewohnten Last der Rüstung zu leiden schien. Aber für die Japaner erhöhte all dies nur die Naturwahrheit des Schauspiels, und ich pflichte ihnen darin vollkommen bei. Ist es doch eine unleugbare Tatsache, daß sich die größten Heroen der militärischen Geschichte nur in seltenen Momenten vorteilhaft präsentieren konnten; die tapfersten Kriegshelden haben Ermüdung gekannt, und Hideyoshi, Kato Kiyomasa und Nobunaga müssen mehr als einmal ebenso verstaubt ausgesehen haben und geradeso ermüdet marschiert oder geritten sein, wie ihre Darsteller bei der Prozession von Kyoto. Für den gebildeten Japaner ist das Menschliche bei den großen Männern seines Landes durch keinen theatralisch-idealistischen Dunst verschleiert,

im Gegenteil, eben die historisch verbürgte Tatsache dieser Menschlichkeit ihrer Helden macht sie dem Herzen des Volkes so teuer und läßt sie durch den Kontrast dessen, was in ihrem inneren Leben über die Alltäglichkeit hinausragte, um so bewunderungswürdiger und vorbildlicher erscheinen.

Nach der Prozession begab ich mich zum Dai-Kyoku-Den, dem großartigen, von der Regierung erbauten Shintō-Gedenktempel, den ich in einem früheren Buch beschrieben habe. Als ich meine Gedenkmünze vorwies, gestattete man mir, dem Geiste des guten Kwammu-Tennō meine Verehrung zu zollen und zu seinem Preise aus einer neuen weißen Tontasse, die mir eine liebliche, kindliche Miko darbot, ein wenig Wein zu trinken. Nachdem ich getrunken, tat die kleine Priesterin die weiße Tasse in ein niedliches Holzkästchen und bat mich, sie als Andenken mit heimzunehmen. Jeder Käufer einer Gedenkmünze empfängt eine derartige neue Schale.

Aus solchen kleinen Geschenken und Erinnerungen setzt sich die einzigartige Freude japanischer Reisen zusammen. Fast in jeder Stadt oder jedem Dorf kann man irgendein hübsches oder seltsames kleines Andenken kaufen, das bloß an diesem Ort verfertigt wird und sonst nirgends zu finden ist. In vielen anderen Orten im Inneren des Landes ist man sicher, die allergeringste Generosität mit einem Geschenk erwidert zu sehen, das, so billig es auch sein mag, selten verfehlen wird, Überraschung und Vergnügen zu bereiten. Von allen Dingen, die ich bei meinen Reisen im Lande von da und dort mit-

brachte, gehören so empfangene kleine Geschenke zu den hübschesten und mir liebsten. ▢ ▢ ▢ ▢



Ehe ich Kyōto verließ, wollte ich das Grab Yuko Hakateyamas besuchen. Nachdem ich mich bei verschiedenen Personen vergebens erkundigt hatte, wo ihr Grab sich befände, fragte ich auch einen Priester danach, der sich zufällig in Berufsangelegenheiten im Hotel befand. Er antwortete sogleich: „Auf dem Makkeiji-Friedhof." Da der Makkeiji-Tempel, der irgendwo an der äußeren Peripherie der Stadt liegt, im Reisehandbuch nicht erwähnt war, ließ ich gleich eine Kuruma kommen, und nach ungefähr halbstündiger Fahrt stand ich am Tempeltore.

Ein Priester, dem ich den Zweck meines Besuches auseinandersetzte, führte mich auf den Friedhof und zeigte mir das Grab. Die Sonne eines wolkenlosen Herbsttages überflutete alles mit Licht und warf goldene Reflexe auf das Monument, auf dem in schönen, großen, tiefgeschnittenen Lettern der Name des Mädchens stand, mit den buddhistischen Vorsilben Retsujo, was keusch und wahr bedeutet. —

▢ RETSUJO HATAKEYAMA YUKO HAKA ▢

Das Grab war gut gehalten, und der Rasen mußte erst kürzlich geschoren worden sein. Ein kleines hölzernes Dach vor dem Steine beschützte die Blumengaben, die Shikimi-Zweige und ein Gefäß mit frischem Wasser. Ich bezeigte dem heroischen und selbstlosen Geiste des Mädchens meine auf-

richtige Verehrung, indem ich die üblichen Formeln hersagte, und dabei bemerkte ich, daß einige andere Besucher den Geist nach Shintō-Sitte grüßten. Die Grabsteine standen hier so dicht, daß ich, um die Rückseite des Monumentes ansehen zu können, mich dazu entschließen mußte, das Grab zu überschreiten. Aber ich war überzeugt, daß die Tote mir vergeben würde. So schritt ich also ehrfürchtig darüber und kopierte die Inschrift: „Yuko, aus Nagasagori, Kamagawamachi . . . vom Tage der Geburt immer gut . . . Meiji, im vierundzwanzigsten Jahre, im fünften Monat am zwanzigsten Tage . . . Da das Land Grund zur Trauer hatte . . . begab sie sich zum Statthaltereigebäude nach Kyōto und durchschnitt sich die Kehle . . . siebenundzwanzig Jahre . . . Tani Tessuomi hat die Inschrift gemacht . . . das Volk von Kyōto errichtete diesen Stein.“ Das buddhistische Kaimyō lautet: „Giyū-in-ten-shi-chu-myo-kyo“, was offenbar bedeutet: „Rechtschaffene und tapfere Frau, das bewunderungswürdige Ideal der Untertanentreue verkörpernd.“

Im Tempel zeigte mir der Priester die Reliquien und Mementos der Tragödie: ein kleines japanisches Rasiermesser mit dem blutbefleckten um seinen Griff gewickelten, einst weißen und weichen Papier, das jetzt zu einer starren roten Masse verhärtet war; die armselige kleine Börse, Gürtel und Kleidungsstücke (alles vom Blute steif, außer dem Kimono, der, bevor man ihn dem Tempel übergab, auf Befehl der Polizei gewaschen wurde, Briefe und Rechnungen; Photographien von Yuko und ihrem Grab; auch eine Aufnahme der Trauer-

gäste auf dem Friedhof, wo Shinto-Priester die Begräbnisriten vollzogen hatten. Diese Tatsache interessierte mich besonders, denn der Selbstmord, vom Buddhismus mit Nachsicht behandelt, kann dem andern Glauben wohl schwerlich in demselben Licht erschienen sein.

Die Kleidung war aus grobem und billigem Stoff. Das Mädchen hatte seine besten Effekten verpfändet, um die Ausgaben für die Reise und das Begräbnis zu decken. Ich kaufte ein kleines Buch, das die Geschichte ihres Lebens und ihres Todes behandelte, Kopien ihrer letzten Briefe enthielt und Gedichte über sie (manche von Personen von hohem Rang verfaßt) und ein ziemlich schlechtes Portrait. An den Photographien Yukos und ihrer Verwandten war nichts besonderes: solche Typen kann man jeden Tag und überall in Japan sehen. An dem Buch war außer dem Verfasser und dem Gegenstand nichts von psychologischem Interesse. Die gedruckten Briefe Yukos enthüllten einen seltsamen ekstatischen Zustand, in dem der Geist zwar imstande ist, den trivialsten Alltagsdingen alle Aufmerksamkeit zuzuwenden, während jedoch der furchtbare Vorsatz in der Seele nie nachläßt. Die Aufschreibungen zeigten dies:

Meiji, vierundzwanzigstes Jahr, fünfter Monat, achtzehnter Tag:

5 Sen dem Kurumaya von Nihonbashi nach Uyeno.

Neunzehnter Tag:

5 Sen dem Kurumaya nach Asakusa Umamachi.

1 Sen 5 rin dem Haarkünstler in Shitaya für das Schleifen von „Celwas“. □ □ □ □ □ □ □ □

10 Yen erhalten von Sano dem Pfandleiher in Baba.

20 Sen für den Zug nach Shincho.

1 Yen 2 Sen für die Fahrt von Hama nach Shidzuoka.

Zwanzigster Tag:

2 Yen 9 Sen für die Fahrt von Shidzuoka nach Hama.

6 Sen für Briefmarken für zwei Briefe.

14 Sen in Kiyomidzu.

12 Yen 5 rin dem Kurumaya für Sonnenschirm gegeben.

Aber in seltsamem Gegensatz zu dieser methodischen Genauigkeit des Alltagsdaseins stand die Poesie eines Abschiedsbriefes, der Gedanken wie diese enthielt:

„Nachdem die achtundzwanzigste Nacht" (das heißt, seit dem Feste des Setsuban) „wie ein Traum entschwunden war, verwandelte sich das Eis in klare Tropfen, und der Schnee machte dem Regen Platz. Dann kamen zu jedermanns Freude die Kirschblüten, aber nun beginnen die ärmsten abzufallen, noch ehe der Wind sie berührte. Noch eine kleine Weile, und der Wind wirbelt sie durch die reine helle Luft. Aber es mag sein, daß die Herzen derer, die mich lieben, nicht hell sein, keine Frühlingsfreude fühlen werden. Zunächst wird die Regenzeit kommen, und in ihrem Herzen wird keine Sonne sein . . . O! was soll ich tun? Es hat keinen Augenblick in meinem Leben gegeben, in dem ich nicht eurer dachte . . . Aber alles Eis, aller Schnee zerschmilzt schließlich zu Wasser: die Kikuknospen

werden sich selbst im Froste öffnen. Ich bitte Euch, später dessen eingedenk zu sein. Jetzt ist für mich die Zeit des Frostes, die Zeit der Kikuknospen; wenn sie blühen können, werde ich Euch vielleicht noch große Freude bereiten. In diese Welt des Leides gestellt zu sein, doch nicht, darin zu verweilen, ist das Schicksal aller. Ich beschwöre Euch, haltet mich nicht für unkindlich; saget niemandem, daß Ihr mich verloren habt, daß ich in das Dunkel eingegangen. Lieber harret und *hoffet auf die glückliche Zeit, die kommen wird."*

Der Verfasser dieser Schrift verriet eigentlich zu viel von der orientalischen Auffassung der Frau, wenn er auch einer einzigen Frau ausnahmsweise ein Übermaß von Lob zuteil werden ließ. In einem Briefe an die Behörden hatte Yuko von einer Familienforderung gesprochen, und dies wurde als weibliche Schwäche gerügt. Wohl habe sie die persönliche Selbstsucht in sich überwunden, aber es sei „sehr töricht" gewesen, ihre Familie zu erwähnen. Auch nach anderer Richtung wirkte das Buch enttäuschend. In dem grellen Lichte seiner alltäglichen Enthüllungen schien meine kleine, im Jahre 1894 geschriebene Skizze „Y u k o"[1] zu romantisch. Und doch bleibt die wirkliche Poesie der Tat ungeschmälert, — die reine Idealität, die das Mädchen dazu trieb, sein Leben lediglich zum Beweis der Liebe und Loyalität einer Nation aufzuopfern. Eine solche große Tat kann von keinen kleinlichen trockenen Nebenumständen verringert werden.

Das Opfer hatte die Gefühle der Nation noch tiefer ergriffen, als es bei mir selbst der Fall

gewesen. Tausende von Photographien Yukos, Tausende von Exemplaren des kleinen Büchleins über sie wurden verkauft. Scharen wallfahrteten zu ihrem Grabe, brachten ihr dort Gaben dar und betrachteten mit zärtlicher Verehrung die Reliquien im Makkeiji-Tempel; und all dies, glaube ich, aus sehr guten Gründen. Wenn hausbackene Tatsachen unsern abendländischen „verfeinerten Empfindungen" abstoßend erscheinen, so beweist dies nur, daß diese Verfeinerung etwas Künstliches und das Gefühl ein seichtes ist. Für den Japaner, der erkennt, daß das wahre Schöne dem inneren Wesen angehört, sind alltägliche Einzelheiten sehr wertvoll: sie tragen dazu bei, den Begriff des Heroismus zu vertiefen und lebendig zu machen. Diese armseligen, blutbeschmutzten Habseligkeiten, diese groben Kleider, diese kleine, dürftige Börse, dieser Schein über den Besuch beim Pfandleiher, diese kleinen Züge der geringen, demütigen Alltagsmenschlichkeit, die Briefe, Photographien und die eingehende Präzision der Polizeiberichte, — alles vertiefte nur das Verständnis für das Gefühl, dem diese Tat entsprang. Wäre Yuko die schönste Frau Japans gewesen und ihre Familie vom höchsten Rang, hätte man den Sinn ihres Opfers weit weniger innig empfunden. Im wirklichen Leben werden im allgemeinen die großen Taten von gewöhnlichen, nicht von ungewöhnlichen Menschen vollbracht, und das Volk, das mit Hilfe gewöhnlicher Tatsachen am besten erkennt, was an jemand aus seiner Klasse heroisch ist, fühlt sich dadurch selbst erhoben und verklärt. Viele von

uns im Abendlande werden in ethischer Beziehung vom Volk lernen müssen. Unsere gebildeten Klassen haben solange in einer Atmosphäre von falschem Idealismus und äußerlicher Konvention gelebt, daß die echten, warmen, menschlichen Empfindungen ihnen vulgär scheinen; und die natürliche und unvermeidliche Strafe ist die Unfähigkeit zu sehen, zu hören, zu fühlen und zu denken. Es liegt mehr Wahrheit in den kleinen Versen, die die arme Yuko auf die Rückseite ihres Spiegels schrieb als in den schönen Phrasen unseres konventionellen Idealismus:

„Von einer, die ihr Herz frei von Makel bewahrt, wird Tugend, Recht und Unrecht so klar gesehen, wie Formen in einem Spiegel. □ □ □ □



Ich kehrte auf einem anderen Wege zurück, durch ein Viertel von lauter Tempeln, die ich noch nicht gesehen hatte. Eine weit gestreckte Fläche, groß und schön und von verzauberter Stille. Keine Wohngebäude, keine Kaufläden. Nur bleiche gelbe Mauern, die zu beiden Seiten des Weges von der Straße zurückwichen wie Festungswälle, mit Mauerköpfen, oder kleinen Dächelchen aus blauen Ziegeln; und über diesen gelben abfallenden Mauern (in großen Zwischenräumen von winzigen Pförtchen durchschnitten), mächtige, weiche, wellige Laubmassen, Zedern und Kiefern und Bambusbäume, und zwischen ihnen aufragend, prächtig geschwungene Dächer. Jeder Ausblick aus

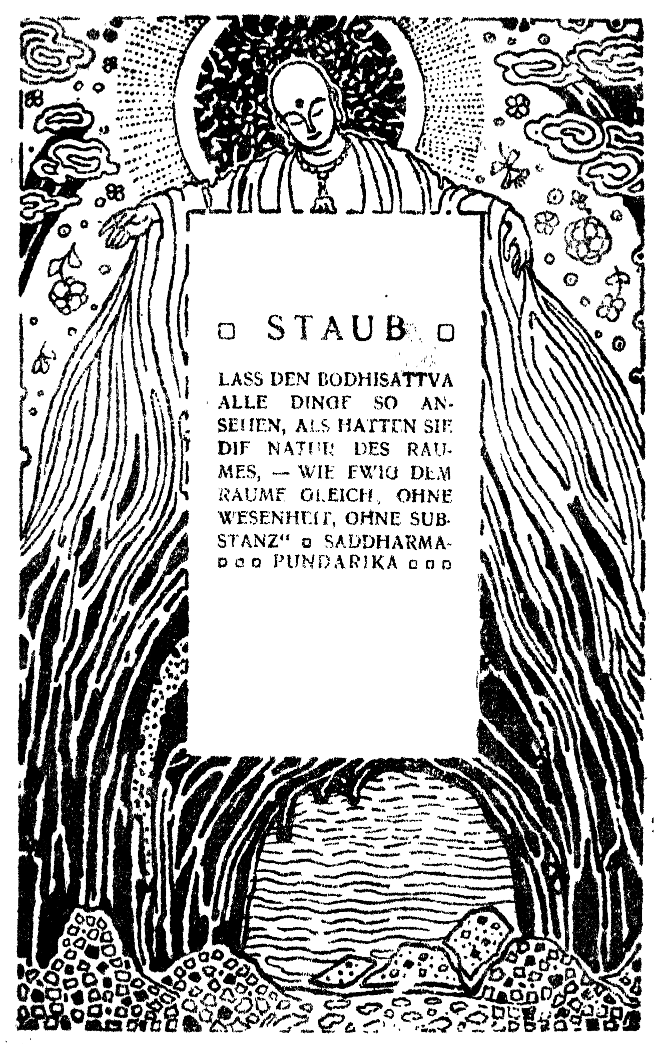
diesen schweigenden, vom Herbstgold umwobener Tempelstraßen erfüllte mich mit einem Schauer der Lust, wie man ihn empfindet, wenn man in einem Gedicht den vollkommenen Ausdruck für einen Gedanken findet, dem man jahrelang vergebens nachgesonnen.

Doch worin bestand der merkwürdige Zauber? Die wundervollen Mauern waren bemalter Lehm; die Tore und die Tempel nur Holzrahmen, von Ziegel ausgefüllt; das Gesträuch, das Felsgestein, die Lotosweiher bloße Landschaftsgärtnerei. Nichts Solides, nichts Dauerhaftes, aber eine so schöne Verbindung von Linie, Farbe und Schatten, daß keine Sprache es wiedergeben kann. Nein! hätten sich diese Erdmauern in zitronenfarbenen Marmor gewandelt, die Ziegel in Amethyste, wäre das Material dieser Tempel in so kostbare Substanzen umgewandelt worden, wie im Palaste, der im Sutra des Großen Königs der Glorie beschrieben wird, — hätte doch die ästhetische Stimmung, die traumhafte Ruhe, die milde Lieblichkeit und Weichheit der Szenerie nicht übertroffen werden können. Vielleicht wirkt diese Kunst, gerade weil das Material einer solchen Schöpfung so vergänglich ist, so wundersam. Wird doch die herrlichste Architektur, die berückendsten Landschaften aus der immateriellsten Substanz geschaffen, — der Substanz der Wolken.

Aber jene, für die das Schöne mit Kostspieligkeit, Dauerhaftigkeit und „solider Realität" unzertrennlich verknüpft ist, dürfen in diesem Lande, das so richtig das Land des Sonnenaufgangs heißt, nie danach suchen, denn der Sonnenaufgang ist

die Stunde der Illusionen. Nichts ist lieblicher als der Anblick eines japanischen Dorfes zwischen den Hügeln oder an der Küste, gleich nach Sonnenaufgang durch die sachte steigenden blauen Nebel eines Frühlings- oder Herbstmorgens gesehen. Aber für den nüchternen Beobachter schwindet die Bezauberung mit dem Nebel. In dem scharfen klaren Licht sieht er keine Amethystpaläste, keine goldenen Segel, — nur Binsenhütten und die grotesken Formen unbemalter hölzerner Djunken. So ist es vielleicht mit allem, was das Leben verschönt. Um uns am Anblick der Menschen oder der Natur zu erfreuen, müssen wir sie durch subjektive oder objektive Illusionen sehen. Wie wir sie schauen, hängt von den ethischen Bedingungen in uns ab, obgleich das Wirkliche und das Unwirkliche an sich gleich illusorisch sein kann. Das Vulgäre und das Erhabene, das scheinbar Vergängliche und das scheinbar Dauernde, alle sind sie bloß ephemer. Wohl dem, der von der Geburt bis zum Tode alles durch irgendeinen schönen Duft der Seele sieht, — am besten jenen Duft der Liebe, die gleich dem leuchtenden Glanz dieses Orienttages um die gemeine Deutlichkeit der Dinge einen Goldschimmer webt.





STAUB

LASS DEN BODHISATTVA ALLE DINGE SO ANSEHEN, ALS HATTEN SIE DIE NATUR DES RAUMES, — WIE EWIG DEM RAUME GLEICH, OHNE WESENHEIT, OHNE SUBSTANZ“ SADDHARMA-PUNDARIKA

ICH BIN zur äußersten Peripherie der Stadt hinausgegangen, und die Straße, die ich wanderte, ist allmählich ein Feldweg geworden und beginnt sich nun durch Reisfelder zu einem Weiler am Fuße der Hügel hinzuschlängeln. Zwischen Stadt und Reisfeldern bildet ein herrenloser Landstrich einen beliebten Kinderspielplatz. Da gibt es von Bäumen umschattete Rasenplätze zum Herumtummeln, Schmetterlinge und Kieselsteinchen in Hülle und Fülle. Ich bleibe stehen, um den Kindern bei ihren Spielen zuzusehen. Einige vergnügen sich am Wegesrain mit nassem Lehm, aus dem sie winzige Berge, Flüsse und Reisfelder kneten, auch winzige Lehmdörfer, — Nachahmungen von Bauernhütten, — und kleine Lehmtempel und Lehmgärten mit Weihern und geschwungenen Brücken und kleine Steinlaternen (tōrō), auch Miniaturfriedhöfe mit winzigen Steinchen als Grabdenkmäler. Und sie spielen Begräbnis, sie begraben tote Schmetterlinge und Semi (Zikaden), und tun so, als ob sie an dem Grabe buddhistische Sutras rezitierten. Morgen werden sie nicht wagen, dies zu tun; denn morgen ist der erste Tag des Festes der Toten. Während dieser Festtage ist es strengstens untersagt, mit Insekten zu spielen, insbesondere mit Semi, von denen manche auf ihren Köpfen kleine rote Schriftzeichen tragen, die Namen von Seelen sein sollen.

In allen Ländern spielen Kinder Sterben. Ehe die Empfindung der Persönlichkeit erwacht, kann der Tod nicht ernst genommen werden, und die Kindheit denkt in dieser Hinsicht vielleicht rich-

tiger als das selbstbewußte reife Alter. Freilich, würde man diesen Kindern an einem leuchtenden Morgen sagen, daß einer ihrer Spielgenossen für immer dahingegangen sei, — dahingegangen, um anderswo wiedergeboren zu werden, — hätten sie ein sehr wirkliches, wenn auch unbestimmtes Gefühl des Verlustes, und es gäbe viel Augenwischen mit vielfarbigen Ärmeln; aber alsbald wäre der Verlust vergessen und das Spiel würde wieder aufgenommen. Die Vorstellung des Aufhörens der Existenz kann in dem Gehirn eines Kindes kaum Eingang finden: die Schmetterlinge und Vögel, die Blumen, das Laub, der liebliche Sommer selbst spielen ja doch nur Sterben, — sie scheinen zu gehen, aber wenn der Schnee verschwunden ist, kommen sie alle wieder. Wirkliche Trübsal und Todesfurcht entstehen in uns nur durch allmähliche Anhäufung von Zweifeln und Schmerz; und da diese kleinen Knaben und Mädchen Japaner und Buddhisten sind, werden sie dem Tod gegenüber nie die gleiche Empfindung haben wie wir. Sie werden Grund haben, ihn um eines anderen willen zu fürchten, aber nicht für sich selbst, weil sie lernen werden, daß sie schon millionenmal gestorben sind und den Schmerz davon schon vergessen haben, wie man die Pein wiederholter Zahnschmerzen vergißt. In dem seltsam durchdringenden Licht ihrer Religion, die die Geisterhaftigkeit aller Substanz lehrt, — gleichviel ob Granit oder flüchtige Sommerfäden —, geradeso wie die jüngst gefundenen X-Strahlen die Geisterhaftigkeit des Fleisches offenbar machen, wird ihnen diese ihre jetzige Welt

mit ihren größeren Bergen und Flüssen und Reisfeldern nicht wirklicher erscheinen als die Lehmlandschaften, die sie in ihrer Kindheit formten. Und viel wirklicher ist sie ja wohl auch nicht. Bei diesem Gedanken fühle ich plötzlich, wie ein sanfter Schauer mich durchrieselt, ein wohlvertrauter Schauer, die Vorstellung von der Substanz als Nicht-Realität.

Dieses Gefühl der Leere der Dinge überkommt einen nur, wenn die Temperatur der Luft mit der Temperatur des Lebens so eins ist, daß man vergessen kann, einen Körper zu haben: Kälte drängt peinliche Begriffe der Solidität auf; Kälte schärft den Wahn der Persönlichkeit; Kälte steigert den Egoismus; Kälte lähmt das Denken und läßt die kleinen Traumschwingen einschrumpfen. Heute ist einer jener linden, stillen Tage, wo es möglich ist, an die Dinge so zu denken, wie sie sind, — wo Meer, Gipfel und Ebene nicht wirklicher scheinen wie die Wölbung der blauen Leere über ihnen. Alles ist Spiegelung, — mein physisches Selbst, der sonnenleuchtende Weg und das langsame Wogen der Saat unter dem lässigen Windhauch, die Binsendächer über dem Duft der Reisfelder und das blaue Gekräusel der kahlen Hügel hinter allem. Ich habe das zwiespältige Gefühl, selbst ein Geist, und zugleich von Geistern heimgesucht zu sein — den wunderbar leuchtenden Schemen dieser Welt.

Männer und Frauen arbeiten in jenen Feldern. Farbige Schatten, die sich bewegen; und auch die Erde unter ihnen, aus der sie hervorgegangen

und zu der sie wieder zurückkehren werden, ist ein Schatten. Nur die Kräfte hinter diesem Schatten, die bilden und auflösen, sind wirklich — und darum unsichtbar. Gleichwie die Nacht alle leichteren Schatten verschlingt, wird diese Phantom-Erde uns schließlich verschlingen und dann selbst vergehen. Aber die kleinen Schatten und der Schattenvertilger müssen sicherlich wieder erscheinen, — müssen sich irgendwo und irgendwie rematerialisieren. Dieser Boden unter mir ist so alt wie die Milchstraße. Nenne ihn, wie du willst, Lehm, Erde, Staub: seine Namen sind nur Symbole menschlicher Empfindungen. In Wirklichkeit ist er namenlos und unnennbar: eine Anhäufung von Energien, Tendenzen, unendlichen Möglichkeiten. Denn er entstand durch das Branden jenes uferlosen Meeres von Tod und Geburt, dessen Fluten ungesehen aus der ewigen Nacht emporwogen, um in Sternengischt zu zerstieben. Er ist nicht leblos, er nährt sich vom Leben, und sichtbares Leben wächst aus ihm empor. Staub von Karma ist er, im Begriff, sich zu rekombinieren, — Staub eines älteren Seins in jenem Stadium zwischen Geburt und Geburt, das der Buddhist Chū-u nennt. Er besteht aus Kräften und aus nichts sonst, und diese Kräfte gehören nicht bloß diesem Planeten an, sondern zahllosen entschwundenen Sphären.

Gibt es etwas Sichtbares, Greifbares, Meßbares, in das sich nie Bewußtsein mischte? — ein Atom, das nie in Freude oder Schmerz vibriert hat? — Luft, die nie Schrei oder Sprache war? — Tropfen, die nie Tränen gewesen? Sicherlich, dieser Staub

hat gefühlt. Er war alles, was wir wissen, auch vieles, was wir nicht wissen können. Zahllose Male war er Nebelfleck und Stern, Planet und Mond. Auch Gottheit ist er gewesen, — der Sonnengott von Welten, die in anderen Äonen kreisten und anbeteten. „Bedenke, o Mensch, du bist nur Staub!" — ein Spruch, so seicht wie der Materialismus, der an der Oberfläche Halt macht. Denn was ist Staub? „Bedenke, o Staub, du warst Sonne, und Sonne sollst du wieder werden! . . . Du warst Licht, Leben, Liebe — und in all dies sollst du durch die ewige kosmische Magie wieder viele Male gewandelt werden!"

Denn dieses kosmische Phänomen ist mehr als bloß alternierendes Werden und Vergehen: es ist unendliche Metempsychose; es ist ewige Erneuerung. Die alten Vorhersagungen einer körperlichen Wiederauferstehung waren nicht Trug; eher waren sie Vorboten einer Wahrheit, größer als alle Mythen, tiefer als alle Religionen.

Sonnen geben ihren Feuergeist auf, aber aus ihren Gräbern stürzen neue Sonnen ins Dasein. Leichname von Welten verzehren sich in irgendeinem Sonnen-Scheiterhaufen, aber aus ihrer eigenen Asche erstehen sie wieder. Diese Erde muß sterben; ihre Meere werden Saharas sein. Aber diese Meere bestanden einst in der Sonne; und ihre toten Fluten, von dem Feuer neu belebt, werden an die Küsten einer anderen Welt donnern. Transmigration, Transmutation: sie sind keine Fabeln! Was ist unmöglich? Nicht die Träume der Alchimisten und Dichter: Schlacke kann sich in Gold wandeln, der Edelstein

in ein lebendes Auge, die Blume in Fleisch. Was ist unmöglich? Wenn Meere aus Welten zur Sonne übergehen können, von der Sonne wieder zu Welten, wie ist es da mit dem Staub der toten Egos, — dem Staub von Erinnerungen und Gedanken? Es gibt eine Wiederauferstehung, aber eine weit wunderbarere, als die abendländischen Religionen sich jemals träumen ließen. Tote Emotionen werden so sicher wieder aufleben, wie tote Sonnen und Monde. Aber so weit wir heute ermessen können, wird es keine Wiederkehr der identischen Individualität geben. Diese Wiedererscheinung wird immer eine Rekombination des Präexistierenden sein, eine Wiederherstellung von Affinitäten, die Reintegration eines Seins, bereichert um die Erfahrung des vorausgegangenen Seins. Der Kosmos ist ein Karma.

Nur Wahn und Torheit lassen uns vor der Idee der Unbeständigkeit des Ich zurückschrecken. Denn was ist unsere Individualität? Zweifellos gibt es überhaupt keine Individualität, vielmehr nur eine unberechenbare Vielfältigkeit. Was ist der menschliche Körper? Eine aus Millionen lebender Entitäten aufgebaute Form, eine flüchtige Ansammlung von Individuen, Zellen genannt. Und die menschliche Seele? Eine Zusammensetzung von Quintillionen Seelen. Jeder einzelne und alle sind wir unendliche Zusammensetzungen aus Fragmenten früherer Leben. Und der universelle Prozeß, der die Persönlichkeit unablässig auflöst und wieder kombiniert, hat in jedem von uns immer fortgewirkt. Welches Wesen hatte je ein ganz neues Gefühl,

eine absolut neue Idee? Alle unsere Emotionen und Gedanken und Wünsche, wie sehr sie im Verlauf der verschiedenen Jahreszeiten des Lebens wechselten und wuchsen, sind nur Zusammensetzungen von Sensationen, Ideen und Wünschen anderer Menschen, zumeist toter Menschen, — Millionen und Millionen toter Menschen. Zellen und Seelen sind selbst Rekombinationen, gegenwärtige Aggregate einstmaliger Verknüpfungen von Kräften: Kräften, über die nichts bekannt ist, als daß sie zu den Schattenwerfern von Universen gehören.

Ob du (unter „du" verstehe ich irgendein anderes Seelenaggregat) als Seelenaggregat wirklich nach Unsterblichkeit verlangst, weiß ich nicht. Aber ich gestehe, daß für mich „mein Geist" kein „Königreich ist"! Eher ist er eine phantastische Republik, täglich von mehr Revolutionen bedrängt, als je in Südamerika stattfanden; und die nominelle Regierung, die für rationell gilt, erklärt, daß eine solche konstante Anarchie nicht wünschenswert sei. Ich habe Seelen, die danach verlangen, durch die Lüfte zu segeln, im Wasser zu schwimmen (ich meine im Meer), und Seelen, die danach verlangen, in Wäldern oder auf Bergspitzen zu leben. Ich habe Seelen, die sich nach dem Tumult großer Städte sehnen, und wieder Seelen, die in tropischer Einsamkeit leben möchten, — auch Seelen in verschiedenen Stadien nackter Wildheit; Seelen, die nomadische Freiheit ohne Tribut fordern, konservative, zarte Seelen, dem Kaiserreich und feudalen Traditionen ergeben, und Seelen, die Nihilisten sind, reif für Sibirien, — rastlose Seelen, die

die Untätigkeit hassen, und einsiedlerische Seelen, die in so meditativer Abgeschiedenheit leben, daß ich nur in Intervallen von mehreren Jahren ihr Regen fühlen kann, — Seelen, die an Fetische glauben, polytheistische Seelen, — Seelen, die den Islam verkünden — und mittelalterliche Seelen, die Klosterschatten lieben und Weihrauchwolken und Fackelschimmer und die dämmerigen Höhen und Weiten gotischen Kirchendämmers. Einvernehmen zwischen all diesen ist ausgeschlossen: da gibt es immer Unruhen, Aufstände, Wirrnisse und Bürgerkriege. Die Majorität verabscheut diesen Zustand, ein großer Teil möchte gerne auswandern. Und die weise Minorität fühlt, daß vor der totalen Zerstörung des bestehenden sozialen Gefüges kein besserer Zustand zu erhoffen ist.

Ich, ein Individuum, eine individuelle Seele? Nein, ich bin eine Bevölkerung, — eine an Zahl unberechenbare Bevölkerung! Generationen von Generationen bin ich, Äonen von Äonen! Unzählige Male wurden die Kräfte, deren Zusammenschluß mein jetziges Ich bildet, gesprengt und haben sich mit anderen Trümmern wieder vereinigt. Was hat also die nächste Desintegration zu bedeuten? Vielleicht mag sich nach Jahrhundert-Trillionen von Sonnenbränden das Beste von mir wieder verbinden.

Könnte man doch nur irgendeine Erklärung für das Warum finden! Die Frage des Woher und Wohin ist nicht so quälend, da die Gegenwart uns, wenn auch nur unbestimmt, über Zukunft und Vergangenheit beruhigt. Aber das Warum! □ □ □ □

□ Die girrende Stimme eines kleinen Mädchens reißt mich aus meiner Träumerei. Sie versucht, ein kleines Brüderchen zu lehren, wie es das chinesische Schriftzeichen für „Mann“ schreiben soll. Zuerst zieht sie im Staube einen von rechts nach links geschweiften Strich, so:

丿

dann einen anderen, von links nach rechts geschweiften, so:

㇏

indem sie die beiden Striche so vereinigt, daß sie das komplette Ji oder Schriftzeichen „Hito“ bilden, was eine Person beiderlei Geschlechts oder Menschheit bedeutet:



Nun versucht sie, diese Formen dem kindlichen Gedächtnis durch eine praktische, wahrscheinlich in der Schule gesehene Illustration einzuprägen. Sie bricht ein Holzspänchen in zwei Teile, und es gelingt ihr, die beiden Späne miteinander ungefähr in demselben Winkel wie die Striche des Schriftzeichens zu vereinigen. „Nun sieh,“ sagt sie, „jedes steht nur mit Hilfe des andern. Eins allein kann nicht stehen, deshalb ist das Ji wie die Menschheit. Ohne Hilfe kann ein Mensch in der Welt nicht

leben; aber indem er Hilfe empfängt und gibt, kann er bestehen. Würde keiner dem andern helfen, müßten alle Menschen umsinken und sterben."

Diese Erklärung ist philologisch nicht exakt, da entwicklungsgeschichtlich die beiden Striche ein paar Beine vorstellen, — nebenbei gesagt, alles, was in dem modernen Ideogramm von der Menschengestalt, wie sie in der primitiven Bilderschrift figurierte, übriggeblieben ist. Aber die hübsche moralische Phantasie ist weit bedeutungsvoller, als die wissenschaftliche Tatsache. Zugleich ist sie auch ein entzückendes Beispiel für die Unterrichtsmethode der alten Zeit, die jede Form und jedes Ereignis mit ethischer Bedeutung durchdrang. Überdies enthält sie die Essenz aller irdischen Religion und den besten Teil aller irdischen Philosophie. Dieses kleine, liebe Mädchen mit ihrer Taubenstimme und ihrem unschuldigen Evangelium dieses einen Schriftzeichens, ist eine Weltpriesterin. Denn fürwahr, in diesem Evangelium liegt die gegenwärtig einzig mögliche Lösung der letzten Probleme. Würde seine volle Bedeutung allgemein empfunden, fände die Verkündigung seines geistigen und materiellen Gesetzes der gegenseitigen Liebe und Hilfe allgemein Gehör, dann würde, den Idealisten zufolge, diese scheinbar solide sichtbare Welt verschwinden, wie Rauch! Denn es ward geschrieben: Wenn jemals die Gedanken und der Wille aller menschlichen Geister mit des Meisters Gedanken und Geist übereinstimmen, wird auch nicht ein einziges Staubpartikelchen übrigbleiben, das nicht in das Buddhatum eingeht. □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □


ÜBER DEN PHYSIO-
GNOMISCHEN AUS-
DRUCK IN DER JA-
PANISCHEN KUNST

EI EINER Versammlung der Japanischen Gesellschaft in London hielt Edward Strange einen sehr interessanten Vortrag über die japanischen Kunstsammlungen in der Nationalbibliothek. Der Vortragende bewies seine Würdigung der japanischen Kunst, indem er ihre Prinzipien darlegte und sie dahin erläuterte, daß das Detail immer dem Ausdruck einer Empfindung oder einer Idee, das Besondere dem Allgemeinen untergeordnet sei. In erster Linie sprach er von dem dekorativen Element in der japanischen Kunst, von der Ukiyo-yé-Schule und vom Farbendruck. Er wies darauf hin, daß selbst die japanische Heraldik, wie wir sie in kleinen Bändchen zum Preise von wenigen Pence illustriert sehen, eine Erziehung zur Anwendung des dekorativen Ornamentes sei; er hob den ungeheuren industriellen Wert der japanischen Schablonenmuster hervor, versuchte zu erklären, welcher Gewinn aus einem sorgfältigen Studium der japanischen Methoden für die Kunst der Buchillustration gezogen werden könnte und verwies auf den Einfluß dieser Methoden in dem Werk von Künstlern, wie Aubrey Beardsley, Edgar Wilson, Steinlen, Ibels, Whistler, Grasset, Chéret und Lautrec. Schließlich zeigte er die Übereinstimmung, die zwischen gewissen japanischen Kunstprinzipien und den Lehren einer der modernen impressionistischen Schulen besteht.

Solche Anschauungen konnten wegen all der neuen Ideen, die sie hervorriefen, kaum verfehlen, in England gegnerische Kritik zu erregen. Nicht

als ob die englische öffentliche Meinung sich dem Import neuer Ideen verschließen würde, vielmehr beklagt sich das Publikum sogar, wenn ihm nicht von Zeit zu Zeit regelmäßig neue Ideen vorgesetzt werden. Aber sein Bedürfnis nach dieser Richtung ist agressiver Natur, — es will ein intellektuelles Gefecht haben. Das englische Publikum zur fraglosen Annahme neuer Glaubens- oder Denkformen zu gewinnen, es zu Schlußfolgerungen zu drängen, wäre etwa so leicht, wie Berge gleich Zicklein hüpfen zu lassen. Denn dieses Publikum, obgleich nicht abgeneigt, sich überzeugen zu lassen, (vorausgesetzt natürlich, daß die Idee nicht „moralisch gefährlich" ist) muß vorerst von der absoluten Korrektheit jeder Phase des geistigen Werdeprozesses, der zu der neuen Schlußfolgerung geführt hat, durchdrungen sein. Es war demnach kaum zu erwarten, daß Mr. Stranges begründete, aber immerhin fast enthusiastische Bewunderung der japanischen Kunst unangefochten passieren würde. Niemand ließ sich aber träumen, daß ein solcher Angriff aus den Reihen der Japanischen Gesellschaft selbst erfolgen könnte. Aus dem Bericht geht jedoch hervor, daß Mr. Stranges Anschauungen selbst von dieser Gesellschaft in der charakteristisch englischen Weise aufgenommen wurden. Die Idee, daß englische Künstler aus dem Studium japanischer Methoden etwas Wesentliches lernen könnten, wurde mit geringschätzigem Lächeln abgefertigt. Ja, die von verschiedenen Mitgliedern geübte Kritik bewies, daß der philosophische Teil der Abhandlung entweder mißverstanden oder unbeachtet ge-

blieben war. Einer der Herren erklärte ganz naiv, er begreife absolut nicht, warum es der japanischen Kunst so völlig an physiognomischem Ausdruck fehle. Ein anderer sagte, daß es niemals Damen gegeben haben könne, wie man sie in den japanischen Farbendrucken dargestellt sehe, ja er verstieg sich sogar so weit, die dort abgebildeten Gesichter als absolut verrückt zu bezeichnen.

Dann aber kam der verblüffendste Zwischenfall des Abends, nämlich die Bestätigung dieser abfälligen Kritiken durch Seine Exzellenz, den japanischen Gesandten selbst, allerdings mit der einschränkenden Bemerkung, daß ja die fraglichen Farbendrucke in Japan nur als etwas ganz Gewöhnliches betrachtet werden. Etwas Gewöhnliches! Gewöhnlich vielleicht für frühere Generationen — heute ein ästhetischer Luxus! Die genannten Künstler waren Hokusai, Toyokuni, Hiroshigé, Kuniyoshi, Kunisada! Aber Seiner Exzellenz schien die Sache belanglos, denn er lenkte die Aufmerksamkeit der Versammlung ebenso unvermittelt wie patriotisch auf die Triumphe des Krieges. Und darin spiegelte sich getreu die Strömung des japanischen Zeitgeistes, dem jetzt jedes fremde Lob japanischer Kunst unerträglich ist. Aber im Rausche ihres gerechten und natürlichen kriegerischen Stolzes übersehen die Japaner leider, daß die Entwicklung und Aufrechterhaltung großer militärischer Rüstungen, — wenn sie nicht mit größter Vorsicht betrieben werden, — binnen kurzem einen nationalen Bankrott herbeiführen muß, während die zukünftige industrielle Wohlfahrt des Landes

in erster Linie von der Wahrung und Pflege des nationalen Kunstsinns abhängt. Denn gerade den finanziellen Ergebnissen eben dieses Kunstsinns, dem Seine Exzellenz so gar keine Bedeutung beizulegen schien, verdankt Japan die Mittel, durch die es seine letzten Siege errang. Japans Stärke muß auch in Zukunft auf seinen ästhetischen Fähigkeiten beruhen. Denn in billiger Massenproduktion wird es nie imstande sein, China zu unterbieten. □ □



Obgleich die Kritik, die der Vortrag von Herrn Strange hervorrief, gegen die japanische Kunst ungerecht war, war sie doch begreiflich und verriet im Grunde nichts Schlimmeres als eine Unkenntnis dieser Kunst und ein Mißverstehen ihrer Absichten. Es ist dies eben keine Kunst, deren Bedeutung auf den ersten Blick erkannt werden kann. Es bedarf langer Jahre des Studiums, um sie ganz zu verstehen. Ich selbst kann mich nicht rühmen, in alle ihre Stimmungen und Formen eingedrungen zu sein. Aber ich kann wahrheitsgemäß sagen, daß mir die Gesichter der alten Bilderbücher und der billigen Buntdrucke von heute, insbesondere der illustrierten japanischen Zeitungen, nicht im mindesten unwirklich erscheinen, noch viel weniger „absolut verrückt". Wohl gab es eine Zeit, wo sie mir phantastisch vorkamen, aber jetzt finde ich sie immer interessant, ja manchmal sogar schön. Wenn man mir einwendet, daß kein anderer Europäer so etwas sagen würde, dann muß ich

erklären, daß alle anderen Europäer im Unrecht sind. Ich bin überzeugt, daß, wenn diese Gesichter den meisten Okzidentalen absurd oder seelenlos erscheinen, dies nur deshalb ist, weil die meisten Okzidentalen sie nicht verstehen. Und wenn sich auch selbst Seine Exzellenz, der japanische Gesandte in England, der Behauptung anschließt, daß keine japanische Frau je den Frauen in den japanischen Bilderbüchern und billigen Buntdrucken ähnlich sah, muß ich für meinen Teil dieser Behauptung entschieden widersprechen[1]. Diese Bilder sind wahr und spiegeln Intelligenz, Anmut und Schönheit. Ich sehe die Frauen der japanischen Bilderbücher in jeder japanischen Straße. Ich habe fast jeden normalen Gesichtstypus, der in einem japanischen Bilderbuch vorkommt, im wirklichen Leben gesehen: das Kind und das Mädchen, die Braut und die Mutter, die Matrone und die Großmutter; arme und reiche, reizende, alltägliche, vulgäre Frauentypen. Wenn man mir sagt, daß Berufskritiker, die in Japan gelebt haben, über diese Behauptung lächeln, erwidere ich: sie können nicht lange genug in Japan gelebt oder das japanische Leben nicht innig genug gefühlt, oder seine Kunst nicht unparteiisch genug studiert haben, um fähig zu sein, selbst auch nur die gewöhnlichste japanische Zeichnung zu verstehen.

Ehe ich nach Japan kam, hat mich der Mangel des physiognomischen Ausdruckes bei gewissen japanischen Bildern immer sehr befremdet. Ich gestehe, daß diese Gesichter mir unmöglich vorkamen, obgleich ich ihnen schon damals einen gewissen geheimnisvollen Reiz nicht absprechen konnte. Später

hin, in den ersten zwei Jahren meines Aufenthalts im fernen Osten, jener Periode, wo der Fremde sich in dem Wahn wiegt, alles über ein Volk zu wissen, das in Wahrheit kein Abendländer je wirklich verstehen kann, erschloß sich mir erst die Anmut und Wahrheit gewisser Formen, dämmerte mir etwas von dem intensiven Farbenzauber des japanischen Buntdruckes auf. Aber für den tieferen Sinn dieser Kunst hatte ich noch kein Verständnis. Nicht einmal die volle Bedeutung ihrer Farben erkannte ich damals: vieles, was einfach naturgetreu war, erschien mir exotisch. Obgleich mir des Zaubers vieler Dinge bewußt, konnte ich doch den Grund dieses Zaubers nicht begreifen. In dem offenbaren Konventionalismus der Gesichter sah ich die stehengebliebene Entwicklung einer im übrigen wunderbaren Kunstbegabung. Es fiel mir nicht ein, daß sie nur in dem Sinn von Symbolen konventionell sein könnten, die, einmal interpretiert, uns mehr offenbaren, als gewöhnliche abendländische Zeichnungen auszudrücken vermögen. Aber dies war, weil ich noch im Bann alter barbarischer Einflüsse stand, Einflüsse, die mich für die Bedeutung der japanischen Zeichnung blind machten. Nun, nachdem ich mich ein wenig darüber belehrt habe, scheint mir vielmehr unsere abendländische Illustrationskunst konventionell und unentwickelt, ja halb barbarisch. Der Bilderschmuck der englischen und amerikanischen Wochen- und Monatsschriften kommt mir flach, gemein und plump vor. Mein diesbezügliches Urteil bezieht sich allerdings nur auf den Durchschnitt der abendländischen Illustrations-

kunst im Vergleich mit den durchschnittlichen japanischen Farbendrucken.

Vielleicht wird jemand einwenden, daß, die Richtigkeit meiner Behauptungen selbst zugegeben, doch die wahre Kunst keiner Interpretation bedürfe und demnach der inferiore Charakter der japanischen Kunst schon durch das Eingeständnis bewiesen werde, daß ihr Sinn nicht allgemein verständlich sei. Aber wer eine solche Behauptung aufstellt, müßte annehmen, daß die abendländische Kunst überall jedem auf den ersten Blick verständlich sei. Ein Teil derselben — der allerbeste — ist es wahrscheinlich, aber ebenso verhält es sich wohl auch mit der japanischen Kunst. Ich kann jedoch dem Leser auf Grund von Tatsachen versichern, daß die gewöhnliche abendländische Buch- oder Revue-Illustration den Japanern ebenso unverständlich ist, wie japanische Zeichnungen für Europäer, die Japan nie gesehen haben. Damit ein Japaner unsere Zeichnungen begreife, muß er im Abendlande gelebt haben. Damit ein Abendländer die Wahrheit und Schönheit oder den Humor japanischer Zeichnungen würdige und erfasse, muß er das Leben kennen, welches diese Zeichnungen wiederspiegeln.

Einer der Kritiker, die bei jener Zusammenkunft der Japanischen Gesellschaft anwesend waren, bemängelte das Fehlen jedes physiognomischen Ausdrucks in der japanischen Kunst, die er deshalb als konventionell verwarf. Wegen dieser ihrer konventionellen Gefesseltheit verglich er die japanische Kunst mit der Kunst der alten Ägypter und bezeichnete beide als inferior. Aber das Zeit-

alter, das in Laokoon ein klassisches Werk erkennt, darf sich der Einsicht nicht verschließen, daß selbst die griechische Kunst von Konventionen nicht frei war. Es war eine Kunst, die zu erreichen wir kaum je hoffen dürfen, aber sie war sogar noch konventioneller als irgendeine heute bestehende Kunstform. Und da sie bewies, daß innerhalb der Grenzen künstlerischer Konvention selbst das Göttliche sich entfalten konnte, ist der Vorwurf des Formalismus gegen die japanische Kunst kaum ernst zu nehmen. Vielleicht wird jemand einwenden, daß die griechischen Normen Schönheitsnormen waren, während die der japanischen Zeichenkunst weder Schönheit noch inneren Sinn haben. Aber eine solche Behauptung ist nur möglich, weil die japanische Kunst derzeit noch nicht ihren Winckelmann oder Lessing gefunden hat, während die griechische Kunst durch Generationen moderner Kritiker und Lehrer unserem Verständnis näher gebracht wurde, als unseren barbarischen Vorvätern. Im wirklichen Leben ist das konventionelle griechische Gesicht nicht zu finden. Kein lebender Kopf hat einen so breiten Gesichtswinkel. Das konventionelle japanische Gesicht kann man hingegen überall sehen, wenn man einmal seine symbolische Bedeutung in der Kunst richtig erkannt hat. Das Gesicht der griechischen Kunst repräsentiert eine unmögliche Vollendung, eine übermenschliche Evolution. Das scheinbar ausdruckslose Gesicht, wie es die japanische Kunst darstellt, repräsentiert das Lebende, das Aktuelle, das Alltägliche. Das

erstere ist ein Traum, das letztere eine allgemeine Tatsache. □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □



Dieser scheinbare physiognomische Konventionalismus der japanischen Bilder wird zum Teil durch eben dieses Gesetz der Unterordnung des Individuellen unter das Typische, des Persönlichen unter das Menschliche, des Details unter das Gefühl erklärt, das der mißverstandene Vortragende sich vergebens bemühte, der Japanischen Gesellschaft verständlich zu machen.

Der japanische Künstler stellt beispielsweise ein Insekt dar, wie es kein europäischer Künstler vermöchte: er macht es lebendig, er zeigt seine ihm eigentümliche Bewegung, seinen Charakter, alles, wodurch es sogleich als Typus zu erkennen ist — und all dies erzielt er mit nur wenigen Pinselstrichen. Aber er versucht nie, jede Ader der Flügel, jeden einzelnen Nerv der Fühler darzustellen. Er gibt es, wie er es tatsächlich mit einem Blick erfaßt, nicht im Detail studiert. In dem Augenblick, wo wir sehen, wie eine Heuschrecke, ein Schmetterling oder eine Biene sich irgendwo niederläßt, unterscheiden wir nie alle Einzelheiten ihres Körpers, wir sehen eben nur so viel, um die Natur des Insekts zu erkennen, wir sehen das Typische, nie die individuellen Besonderheiten. Deshalb malt der japanische Künstler nur den Typus. Jedes Detail zu reproduzieren, hieße den Charaktertypus der individuellen Besonderheit

unterordnen. Er gibt nie minutiöse Einzelheiten, es sei denn, daß sie dem momentanen Erkennen des Typus förderlich wären. Wie beispielsweise, wenn ein Lichtstrahl zufällig das Gelenk einer Heuschrecke streift oder in doppelfarbigem Metallglanz von dem Panzer einer Libelle zurückgeworfen wird. Ebenso zeigt der Künstler, wenn er eine Blume malt, auch keine besondere, sondern eine typische Blume. Er gibt uns das morphologische Gesetz der Spezies, oder symbolisch ausgedrückt, den Gedanken der Natur, der sich hinter der Form birgt. Die Ergebnisse dieser Methode sind derartige, daß sie selbst Männer der Wissenschaft in Erstaunen setzen. So bezeichnet Alfred Russell Wallace eine Sammlung japanischer Pflanzenskizzen als die größten Meisterwerke, die er je gesehen. „Jeder Ast und Zweig, jedes Blatt," sagt er, „wird mit wenigen Pinselstrichen hingeworfen — Charakter und Perspektive sehr komplizierter Pflanzen sind bewunderungswürdig wiedergegeben und die Gliederung von Blättern und Stamm in höchst wissenschaftlicher Weise veranschaulicht". Obgleich also das mit ein paar Pinselstrichen geschaffene Werk die Einfachheit selbst ist, wird es doch von einem der größten lebenden Naturforscher als höchst wissenschaftlich bezeichnet. Und warum? Weil es uns den Charaktertypus und sein Gesetz veranschaulicht. So zeigt uns auch der japanische Künstler bei der Wiedergabe von Fels und Klippe, Hügel und Ebene das allgemein Charakteristische, nicht die ermüdenden Einzelheiten. Und doch wird durch diese vollkommene Beherrschung des allgemeinen tieferen

Gesetzes auch das Detail bewunderungswürdig suggeriert. Oder man betrachte die japanischen Farbenstudien der auf- und untergehenden Sonne. Nie versucht der Künstler jedes minutiöse Detail innerhalb des Gesichtskreises wiederzugeben. Er beschränkt sich vielmehr nur auf jene großen, leuchtenden Töne und chromatischen Verschmelzungen, die, nachdem die tausend belanglosen Einzelheiten vergessen sind, noch in der Erinnerung haften und dort die Vision des Geschauten neu beleben.

Dieses allgemeine Kunstgesetz gilt ebenso für die japinische Darstellung der menschlichen Gestalt und auch (obgleich hier noch andere Gesetze ins Spiel kommen) des menschlichen Antlitzes. Es werden nur allgemeine Typen hingestellt, und zwar oft mit einer Kraft, die selbst der begabteste französische Zeichner kaum zu übertreffen vermöchte; der persönliche Zug hingegen, die individuelle Besonderheit wird nicht gegeben. Selbst wo der physiognomische Ausdruck stärker ausgeprägt ist, wie in den humoristischen Karrikaturen oder in der dramatischen Darstellung, wird er durch typische, nicht durch individuelle Charakterzüge verkörpert, wie auf der antiken Bühne durch die konventionellen Masken der griechischen Schauspieler.



Vielleicht können ein paar allgemeine Bemerkungen über die Behandlung der Physiognomien in der japanischen Kunst zum allgemeinen Verständnis beitragen. Bei der Darstellung der Jugend kommen

außer den glatten, weichen Gesichts- und Halskurven und den Strichen, die Augen, Nase und Mund andeuten, keine anderen Linien vor. Diese Kurven drücken zur Genüge Fülle, Weichheit und Rundung aus. Für die Buchillustration ist es nicht notwendig, Gesichtszüge herauszuarbeiten, da schon aus dem Stil des Kopfputzes und dem Schnitt des Kleides das Alter und die soziale Stellung ersichtlich sind. Bei weiblichen Figuren bezeichnet das Fehlen der Augenbrauen die Gattin oder Witwe. Eine aufgelöste Flechte bedeutet Kummer; trüber Sinn wird durch eine unverkennbare Pose oder Geste angedeutet. Die Haartracht oder Stellung kann fast alles zum Ausdruck bringen. Aber der japanische Künstler versteht es, durch außerordentlich feine Variationen in der Stellung und Richtung seiner Halbdutzend Linien, die Vorstellung eines sympathischen oder unsympathischen Charakters hervorzurufen, und einem japanischen Auge entgeht eine solche Andeutung nur selten[2]. Und die fast unmerklich härtere oder weichere Pinselführung dieser Striche hat wieder einen moralischen Sinn. Aber dieser ist nie individuell. Es ist nur die Andeutung eines physiognomischen Gesetzes. Bei der Darstellung unreifer Jugend (bei Knaben- oder Mädchengesichtern) wird nur eine allgemeine Andeutung von Weichheit und Sanftmut gegeben — mehr der abstrakte als der konkrete Reiz der Kindheit. In der Darstellung der reiferen Typen sind die Pinselstriche zahlreicher und betonen die Tatsache, daß im mittleren Alter, wo sich die Gesichtsmuskeln mehr hervorzuheben beginnen, der Ausdruck not-

wendig markierter wird. Wir sehen aber nur die Andeutung dieser Veränderung und keine individuelle Studie. In der Darstellung des Greisenalters gibt uns der japanische Künstler alle Runzeln, alle Falten, das Einschrumpfen der Gewebe, die Krähenfüße, das gebleichte Haar, die Veränderung der Gesichtslinien durch das Ausfallen der Zähne. Seine alten Männer und Frauen haben Charakter, sie entzücken durch eine gewisse müde, verhärmte Sanftmut, den Blick milder Resignation, oder stoßen uns durch einen Ausdruck verhärteter Verschlagenheit, Neides oder Geizes ab. Es gibt viele Typen des Greisenalters, aber es sind Typen menschlicher Zustände, nicht Persönlichkeitstypen. Das Bild wird nicht nach einem Modell gemacht, es ist nicht das Spiegelbild eines individuellen Daseins: sein Wert besteht in der zum Ausdruck gebrachten Erkenntnis eines physiognomischen oder biologischen Gesetzes. Hier mag billig erwähnt werden, daß die Zurückhaltung der japanischen Kunst auf dem Gebiet des physiognomischen Ausdrucks mit der sozialen Ethik der Japaner im Einklang steht. Jahrhunderte war es eine Regel des guten Tons, alle persönlichen Gefühle so weit als möglich zu verhüllen und zu unterdrücken, Schmerz und Leidenschaft unter dem äußeren Anschein lächelnder Liebenswürdigkeit oder leidenschaftsloser Resignation zu verbergen. Ein Schlüssel zu den Rätseln der japanischen Kunst ist der Buddhismus. ☐ ☐ ☐



Ich habe gesagt, daß, wenn ich jetzt in einer ausländischen illustrierten Zeitung oder Wochenschrift blättere, ich an den Zeichnungen wenig Vergnügen finden kann. Ja, meistens stoßen sie mich sogar ab. Die Illustrationen scheinen mir vulgär und hart, und der Realismus der Auffassung banal. Eine solche Arbeit überläßt der Phantasie nichts und verrät nur zu oft den Schweiß, den sie ihren Urheber gekostet hat. Die gewöhnlichste japanische Zeichnung hingegen überläßt der Phantasie viel, spornt sie unwiderstehlich an und verrät nie irgendwelche Anstrengung. In einer gewöhnlichen europäischen Zeichnung ist alles detailliert und individualisiert, in einer japanischen Zeichnung alles unpersönlich und suggestiv. Die erstere offenbart kein Gesetz: sie ist eine Studie von Besonderheiten. Die letztere offenbart unfehlbar etwas vom Gesetz und unterdrückt alle Besonderheiten, außer jene, die zum Gesetz in einer Beziehung stehen.

Man kann oft Japaner sagen hören, daß die europäische Kunst zu realistisch sei, und sicherlich liegt in diesem Urteil ein Körnchen Wahrheit. Aber der Realismus, den die Japaner, insbesondere in bezug auf den physiognomischen Ausdruck beanstanden, wird nicht bloß wegen der minutiösen Einzelheiten getadelt. Keine Kunst verwirft das Detail an sich, und die höchste Kunst ist die, in der auch das Detail am feinsten ausgestaltet ist. Die Kunst, die das Göttliche schaute, die sich über das Höchste in der Natur erhob, die für Tiere, ja auch für Blumenformen überirdische Ideale entdeckte, war zugleich durch die höchstmögliche Vollkommenheit

des Details ausgezeichnet. Und in der höheren japanischen Kunst wird, ebenso wie in der griechischen, das ideale Ziel durch die Verwendung des Details eher gefördert als gehemmt. Was an dem Realismus unserer modernen Illustrationen am meisten mißfällt, ist nicht die Vielheit des Details, sondern, wie wir gleich sehen werden, die Bedeutung, die man ihm einräumt.

Das Seltsamste an der Unterdrückung des physiognomischen Details in der japanischen Kunst ist, daß diese Unterdrückung gerade dort am augenfälligsten ist, wo wir sie am wenigsten erwarten, — nämlich in jenen Schöpfungen, genannt „Bilder aus dieser vergänglichen Welt" (Ukiyo-Ye), oder mit einem entsprechenden abendländischen Ausdruck „Bilder aus diesem Tal der Tränen". Denn obgleich die Künstler dieser Schule uns Bilder aus einer sehr schönen und glücklichen Welt gegeben haben, behaupten sie, nur die Wahrheit zu spiegeln. Sicherlich bieten sie uns eine Seite der Wahrheit, aber in einer Form, die mit unseren landläufigen Begriffen des Realismus im Widerspruch steht. Der Ukiyo-ye-Künstler malte wohl Aktualitäten, aber nicht abstoßende oder bedeutungslose Aktualitäten, und er bewies die hohe Stufe seiner Meisterschaft mehr noch durch das, was er weise verschwieg, als durch die Wahl seiner Objekte. Sein Augenmerk richtete sich auf die dominierenden Gesetze des Kontrastes und der Farbe, auf den allgemeinen Charakter in den Kombinationen der Natur, auf das Schöne, wie es war und ist. Sonst war seine Kunst keineswegs idealistisch, — vielmehr war es die Kunst des ver-

tieften Verständnisses der Dinge, wie sie sind. So war er eigentlich ein Realist, obgleich sich sein Realismus nur im Studium des Bleibenden, der Allgemeinheiten, der Typen zeigte. Auch durch die Synthese des Alltäglichen, die Systematisierung der Naturgesetze ist diese japanische Kunst ihrer Methode nach im wahren Sinne des Wortes wissenschaftlich. Hingegen ist die hohe Kunst, die erhabene Kunst, gleichviel ob in Japan oder im alten Griechenland, ihrer Methode nach wesentlich religiös. Wo die Extreme der wissenschaftlichen und der hohen Kunst sich berühren, kann man erwarten, irgendeine universelle, von beiden erkannte ästhetische Wahrheit zu finden. Sie stimmen in ihrer Unpersönlichkeit überein: beide verschmähen es, zu individualisieren, und die Prinzipien der höchsten Kunst, die je vorhanden war, geben uns Aufschluß über den wahren Grund dieser Ablehnung.

Was drückt der Zauber eines antiken Kopfes aus, sei es nun eine Marmorstatue, ein geschnittener Stein oder ein Fresko, — so beispielsweise jener wunderbare Kopf der Leukothea, wie wir ihn auf dem Titelbild des Buches von Winckelmann sehen? Vergebens sucht man in den Werken der Kunstkritiker Aufschluß darüber. Die Wissenschaft allein kann ihn geben. Man wird ihn in Herbert Spencers Essay „Über persönliche Schönheit" finden. Die Schönheit eines solchen Kopfes bedeutet eine übermenschlich vollkommene Entwicklung und Harmonie der intellektuellen Fähigkeiten. Alle jene Variationen der Züge hingegen,

aus denen sich das zusammensetzt, was wir unter „Ausdruck“ verstehen, repräsentieren eben in dem Maße, in dem sie das ausdrücken, was man „Charakter“ nennt, Abweichungen von einem vollkommenen Typus; und sie sind oder sollten wenigstens mehr oder weniger unangenehm oder peinlich sein, weil „der Anblick, der uns erfreut, das äußere Korrelat innerer Vollkommenheiten, und der Anblick, der uns mißfällt, das äußere Korrelat innerer Unvollkommenheiten ist“. Und weiter sagt Spencer, daß, obgleich sich oft große Naturen hinter gewöhnlichen Gesichtern verbergen und oft wieder kleine Seelen schöne Gesichtszüge zur Schau tragen, diese Anomalien die universelle Wahrheit des Gesetzes ebensowenig aufheben wie Perturbationen im Gange der Planeten die Ellipse ihrer Bahnen stören.

Sowohl die griechische wie die japanische Kunst erkannte die physiognomische Wahrheit, die Spencer in die einfache Formel gebracht hat: „Ausdruck ist Physiognomie im Werden.“ Die höchste Kunst, die griechische Kunst, die sich über das Reale zum Göttlichen aufschwingt, gibt uns den Traum einer vollendeten Physiognomie. Der japanische Realismus, der um so viel größer ist als der unsere, daß er noch mißverstanden wird, gibt uns nur „Gesichtszüge im Werden“, oder eigentlich das allgemeine Gesetz des Werdens der Gesichtszüge. ◻



So gelangen wir zu der allgemeingültigen, von der griechischen wie von der japanischen Kunst

erkannten Wahrheit: der nicht-moralischen Bedeutung des individuellen Ausdrucks. Demnach ist also unsere Bewunderung einer Kunst, die die Persönlichkeit spiegelt, nicht moralisch, da die Wiedergabe der individuellen Unvollkommenheiten, ethisch genommen, kein Objekt der Bewunderung sein kann.

Obgleich also Gesichtszüge, die uns anziehen, als äußere Korrelate innerer Vollkommenheiten oder wenigstens Annäherungen an Vollkommenheiten betrachtet werden können, fesseln uns doch oft Physiognomien, die uns keineswegs von inneren „moralischen" Qualitäten sprechen, uns vielmehr im Gegenteil Qualitäten der entgegengesetzten Art verraten. Diese Tatsache zeigt sich selbst im täglichen Leben. Wenn wir beim Anblick eines Kopfes mit vorspringenden buschigen Brauen, energischer Nase, tiefliegenden Augen, massiver Kinnlade ausrufen: „Welche Kraft!" liegt darin wohl eine Anerkennung, aber nur die Anerkennung jener Kraft, die den brutalen aggressiven Instinkten entspricht. Rühmen wir den Charakter gewisser kühner scharfgeschnittener Physiognomien, sogenannter römischer Profile, preisen wir tatsächlich das Charakteristische einer räuberischen Rasse. Es ist wohl wahr, daß wir Gesichter mit ausgesprochen brutalen, grausamen oder schlauen Zügen nicht bewundern, aber ebenso wahr ist es, daß uns eine Andeutung von Eigensinn, Angriffslust und Härte in einem Gesicht anzieht, wenn sie mit Anzeichen von Intelligenz verbunden ist. Ja man kann sogar sagen, daß wir den Begriff der Männlichkeit mehr mit der Idee aggressiver Kraft als mit irgendeiner anderen ver-

knüpfen. Mag nun diese Kraft physisch oder intellektuell sein, wir stellen sie — wenigstens im allgemeinen — über die wirklich überlegene Geisteskraft, und bezeichnen intellektuelle Verschlagenheit oder Schlauheit mit dem Euphemismus „Scharfsinn". Die Verkörperung des griechischen Männerideals bei einem modernen Wesen würde dem gewöhnlichen Beobachter wahrscheinlich weniger anziehend erscheinen als eine Physiognomie mit einer abnormen Entwicklung von Gesichtszügen, die das gerade Gegenteil von Adel sind. Denn die geistige Bedeutung des vollkommen Schönen kann nur von Personen erkannt werden, die imstande sind, das Wunder eines vollkommenen Gleichmaßes der höchsten menschlichen Fähigkeiten zu würdigen. In der modernen Kunst bewundern wir an der Schönheit des Weibes entweder das, was sich an das Geschlechtsgefühl wendet, oder jene kindliche Schönheit, die an das Elterngefühl appelliert. Und vollendete Schönheit würden wir bei einem Männerporträt nicht nur als unnatürlich bezeichnen, sondern als feminin. Krieg und Liebe sind in jener Spiegelung des modernen Lebens, die uns unsere ernste Kunst gibt, noch immer die zwei Dominanten. Aber man bedenke, daß der Künstler, wenn er uns Schönheits- oder Jugendideale geben will, noch immer von der Antike entlehnen muß. Als Entlehner ist er aber nie ganz erfolgreich, da er einer Menschheit angehört, die in vieler Hinsicht tief unter dem Niveau der alten Griechen steht. Ein deutscher Philosoph hat richtig gesagt, die wiedererstandenen Griechen würden unsere Kunst

auf allen Gebieten wohl mit Recht als vollkommen barbarisch bezeichnen. Wie könnte es auch anders sein, in einem Zeitalter, das offenkundig den Intellekt weniger wegen seiner Kraft zu schaffen und zu bewahren hochschätzt, als wegen seiner Kraft zu zerschmettern und zu zerstören.

Warum wohl diese unsere Bewunderung für Fähigkeiten, die wir sicherlich nicht gegen uns gerichtet sehen wollten? Zweifellos in hohem Maße deshalb, weil wir bewundern, was wir gern besitzen möchten, und weil wir den ungeheuren Wert der aggressiven, insbesondere der intellektuellen Kraft in dem großen Konkurrenzkampf der modernen Zivilisation zu schätzen wissen.

Als Spiegelbild des Alltags und des persönlichen Empfindungslebens des Abendlandes würde unsere Kunst ethisch nicht nur tief unter dem Niveau der griechischen Kunst, sondern auch unter dem der japanischen befunden werden. Die griechische Kunst war der Ausdruck des Strebens einer Rasse zum göttlich Schönen und göttlich Weisen. Die japanische Kunst spiegelt die schlichte Daseinsfreude, die Erfassung der Naturgesetze in Form und Farbe, das Verständnis des Naturgeschehens in seinen Wandlungen und den durch soziale Ordnung und Selbstverleugnung harmonisch gestalteten Sinn für das Leben. Die moderne Kunst des Westens spiegelt die Vergnügungssucht, die Vorstellung des Lebens als Kampf, das Recht zu genießen, all die unerfreulichen Eigenschaften, die für den Erfolg beim Wettbewerb unerläßlich sind.

O Man hat gesagt, daß die Geschichte der abend-

ländischen Zivilisation in den abendländischen Gesichtszügen geschrieben steht. Jedenfalls ist es interessant, den physiognomischen Ausdruck der Abendländer durch orientalische Augen zu studieren. Ich habe mich oft daran ergötzt, japanischen Kindern europäische oder amerikanische Illustrationen zu zeigen, um ihre naiven Urteile über die dort abgebildeten Gesichter zu hören. Eine vollständige Wiedergabe dieser Äußerungen wäre sicherlich interessant, aber für diesen Zweck will ich nur zwei solche Aussprüche anführen.

Der erste stammt von einem kleinen neunjährigen Knaben, dem ich eines Abends mehrere Nummern einer illustrierten Zeitschrift vorlegte. Nachdem er einige Seiten durchblättert hatte, rief er aus: „Warum zeichnen denn die fremden Künstler so greuliche Dinge?"

„Was für greuliche Dinge?" fragte ich.

„Diese hier," sagte er, indem er auf eine Gruppe von Wählern bei der Wahlurne wies.

„Nun, die sind doch nicht greulich. Wir halten diese Zeichnungen für sehr gut."

„Aber die Gesichter! Es kann doch unmöglich solche Gesichter in der Welt geben."

„Uns scheinen sie ganz gewöhnliche Menschen. Wirklich greuliche Gesichter zeichnen wir nur sehr selten."

Er starrte mich ganz ratlos an, als hätte er den Verdacht, daß ich es nicht ernst meinte.

Einem elfjährigen Mädchen zeigte ich einige Kupferstiche, die berühmte europäische Schönheiten darstellten. □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

□ „Sie sind ganz nett," lautete das Urteil, „aber sie sehen ganz so aus wie Männer, und ihre Augen sind ja so ungeheuer . . . ., ihr Mund ist hübsch."

In der japanischen Physiognomie spielt der Mund eine große Rolle, und die Kleine schien in dieser Hinsicht befriedigt zu sein. Ich zeigte ihr dann in einer amerikanischen Zeitschrift einige Zeichnungen nach dem Leben.

Sie fragte:

„Ist es wahr, daß es Leute gibt wie auf diesen Bildern?"

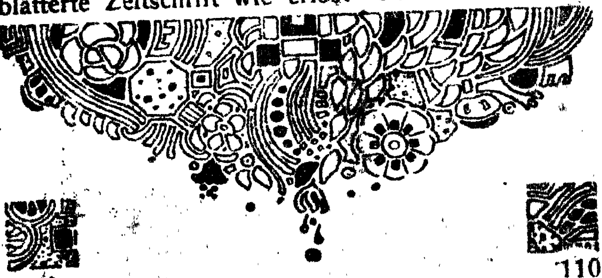
„Eine ganze Menge," sagte ich. „Dies sind gewöhnliche Alltagsgesichter, zumeist Landleute."

„Landleute?! Sie sind ja wie Oni (Dämonen) aus dem Jigoku (buddhistische Hölle)!"

„Nein," sagte ich, „es ist nichts Böses in diesen Gesichtern. Wir haben im Westen weit bösere."

„Ihr bloßer Anblick könnte mich töten!" rief sie. „Ich mag das Buch nicht."

Ich legte ein japanisches Bilderbuch vor sie hin, — Tōkaidō-Ansichten. Sie klatschte freudig in die Hände und schob die kaum zur Hälfte durchblätterte Zeitschrift wie erlöst von sich. □ □ □ □




NINGYO NO HAKA

MANYEMON führte die Kleine ins Haus und setzte ihr einen Imbiß vor. Sie schien ungefähr elf Jahre alt, sah intelligent aus und hatte einen Ausdruck von rührender Fügsamkeit. Man nannte sie Ine, was „Sprießender Reis“ bedeutet, und ihre zarte Schlankheit entsprach dem Namen.

Als sie auf Manyemons sanfte Überredung ihre Geschichte zu erzählen begann, war ich sogleich auf etwas Seltsames gefaßt, weil ihre Stimme plötzlich einen so andern Klang annahm. Sie sprach in einem hohen, dünnen, süßen Ton, vollkommen gleichmäßig, unbewegt und monoton, wie das Summen des kleinen Kessels über dem Kohlenbecken. In Japan kann man häufig Mädchen oder Frauen in einem solchen gleichmäßigen, durchdringenden Tone etwas Erschütterndes, Grausiges oder Furchtbares sagen hören, aber nie etwas Gleichgültiges. Es bedeutet immer, daß die Gefühle durch Selbstbeherrschung unterdrückt werden.

„Wir waren unser sechs daheim,“ sagte Ine, — „Mutter, Vater und Vaters Mutter, die sehr alt war, mein Bruder, ich und eine kleine Schwester. Vater war ein Hyōguya (Tapezierer): er überzog Wandschirme mit Papier und montierte auch Kakemonos. Mutter war eine Friseurin, mein Bruder Lehrling bei einem Siegelschneider.

Vater und Mutter verdienten viel, Mutter sogar noch mehr als Vater. Wir hatten gute Kleider und gutes Essen und kannten keinen Kummer, bis Vater erkrankte.

Es war mitten in der heißen Jahreszeit. Vater

war immer gesund gewesen; wir dachten nicht, daß seine Krankheit gefährlich wäre, und er selbst nahm sie auch nicht schwer. Aber schon am nächsten Tage starb er. Es kam uns ganz unerwartet. Mutter versuchte ihr „Herz zu verbergen" und ihre Kunden wie früher zu bedienen. Aber sie war nie sehr kräftig gewesen, und der Kummer über Vaters Tod war zu schnell gekommen. Acht Tage nach Vaters Begräbnis starb auch Mutter. Es kam so plötzlich, daß niemand es glauben wollte. Da sagten uns die Nachbarn, daß wir sogleich ein Ningyō no haka machen müßten, — sonst würde sich noch ein Todesfall in unserem Hause ereignen. Mein Bruder gab ihnen recht, aber verschob, zu tun, was man ihm gesagt hatte. Vielleicht hatte er nicht genug Geld, ich weiß es nicht, aber der Haka wurde nicht gemacht. . . ."

„Was ist ein Ningyō no haka?" unterbrach ich.

„Ich glaube," sagte Manyemon, „daß der Herr, ohne es zu wissen, schon viele Ningyō no haka gesehen haben muß — sie sehen genau so aus wie Kindergräber. Man glaubt, daß, wenn im selben Jahr zwei Personen aus einer Familie sterben, bald noch eine dritte nachfolgen muß. Es heißt: ‚Immer drei Gräber.' Wenn also zwei Personen aus einer Familie im selben Jahre begraben wurden, schaufelt man neben den Gräbern dieser zwei noch ein drittes und stellt einen Sarg hinein, der aber nur eine kleine Strohfigur enthält, — wara ningyō; und über dem Grabe wird ein kleiner Grabstein aufgerichtet, der ein Kaimyō[1] trägt. Die Priester des Tempels, zu welchem der Friedhof gehört,

schreiben das Kaimyō auf diese kleinen Grabsteine. Man glaubt, durch solche Ningyō no haka einen dritten Todesfall verhüten zu können. . . . Erzähle weiter, Ine."

Das Kind fuhr fort:

„Wir blieben also noch unser vier, — Großmutter, mein Bruder, ich selbst und meine kleinere Schwester. Mein Bruder war neunzehn Jahre alt. Er hatte seine Lehrzeit gerade vor Vaters Tod beendet, und wir sahen darin eine Gnade der Götter. Er war nun das Haupt der Familie geworden. Er war sehr geschickt in seinem Beruf und hatte viele Freunde. Deshalb konnte er uns erhalten. Schon im ersten Monat verdiente er dreizehn Yen, das ist sehr viel für einen Siegelschneider. Aber eines Abends kam er krank nach Hause und klagte über Kopfschmerzen. Seit Mutters Tod waren siebenundvierzig Tage vergangen. Schon an diesem Abend konnte er nichts mehr essen, und am nächsten Morgen vermochte er nicht mehr aufzustehen — er hatte sehr hohes Fieber. Wir pflegten ihn, so gut wir konnten, und durchwachten die Nächte bei ihm, aber es wurde nicht besser. Am Morgen des dritten Tages seiner Krankheit erschraken wir sehr, weil er von Mutter zu sprechen begann. Es war der neunundvierzigste Tag nach Mutters Tode, — der Tag, wo die Seele das Haus verläßt, und unser Bruder sprach, als ob Mutter ihn riefe: ‚Ja, Mutter, ja! — ich komme gleich!' Dann sagte er uns, daß Mutter ihn beim Ärmel ziehe. Er deutete mit der Hand und rief: ‚Da ist sie! — da! Seht ihr sie nicht?' Wir sagten ihm, daß wir

nichts sehen könnten. Da rief er: ‚Ah! Ihr habt nicht schnell genug aufgeschaut — jetzt versteckt sie sich — sie ist unter die Bodenmatte geschlüpft.' Den ganzen Morgen redete er so irre. Endlich stand Großmutter auf, stampfte mit dem Fuß auf den Boden und machte Mutter Vorwürfe, — sie sprach sehr laut. ‚Taka!' sagte sie, ‚Taka, was du tust, ist sehr unrecht. Solange du lebtest, haben wir dich alle geliebt, niemand hat dir je ein böses Wort gesagt, warum willst du uns jetzt den Knaben nehmen? Du weißt, daß er die einzige Stütze unseres Hauses ist. Du weißt, daß, wenn du ihn fortnimmst, niemand da sein wird, unseren Ahnen die Gaben darzubringen. Du weißt, wenn du ihn fortnimmst, wirst du den Namen unserer Familie zerstören. O Taka, es ist grausam! Es ist schmählich! Es ist gottlos!' Großmutter war so erregt, daß sie am ganzen Körper zitterte. Dann setzte sie sich nieder und weinte. Und ich und mein kleines Schwesterchen weinten auch. Aber unser Bruder sagte, daß Mutter ihn noch immer am Ärmel ziehe. Als die Sonne unterging, starb er.

Großmutter weinte und streichelte uns und sang ein kleines Lied, das sie selbst gemacht hatte. Ich erinnere mich noch daran:

Oya no nai ko to
Hamabe no chidori:
Higure higure ni
Sodé hiboru[2].

So wurde also das dritte Grab geschaufelt — aber es war kein Ningyō no haka. Und dies war das Ende unseres Hauses. Wir lebten mit

Großmutter bei Verwandten bis zum Winter, wo sie starb. Sie starb in der Nacht — niemand wußte etwas davon — am Morgen schien sie zu schlafen, aber sie war tot. Dann wurden mein Schwesterchen und ich voneinander getrennt. Meine Schwester nahm ein Tatamiya, ein Mattenflechter, zu sich, — einer von Vaters Freunden. Sie wird gut behandelt, — man schickt sie sogar zur Schule."

„Aa fushigi na koto da! — aa komatta ne?" murmelte Manyemon. Dann herrschte einige Augenblicke ein teilnahmsvolles Schweigen. Ine warf sich mit Danksagungen zu Boden und erhob sich dann, um fortzugehen. Als sie mit ihren Füßen in die Sandalen schlüpfte, näherte ich mich der Stelle, wo sie gesessen hatte, um an Manyemon eine Frage zu richten. Sie bemerkte meine Absicht sogleich und machte dem alten Mann ein nicht zu beschreibendes Zeichen, das dieser erwiderte, indem er mich verhinderte, mich neben ihm niederzulassen, was ich gerade tun wollte.

„Sie wünscht," sagte er, „der Herr möge geruhen, zuerst auf die Matte zu klopfen."

„Aber warum?" fragte ich erstaunt, — und fühlte dabei mit meinem unbeschuhten Fuß, daß die Stelle, wo die Kleine gekniet hatte, noch warm war.

Manyemon antwortete:

„Sie glaubt, daß, wenn man sich auf eine Stelle setzt, die der Körper eines andern erwärmt hat, man all den Kummer dieser anderen Person in sein eigenes Leben aufnimmt — es sei denn, daß man zuerst auf die Stelle geklopft habe." □ □ □

□ Worauf ich mich, ohne den Ritus zu vollziehen, auf den Platz setzte — und wir lachten beide.

„Ine,“ sagte Manyemon, „der Herr nimmt deinen Kummer auf sich. Er möchte“ — (ich kann hier Manyemons blumenreiche Sprache nicht wiedergeben) „er möchte den Schmerz anderer verstehen. Du brauchst nichts für ihn zu fürchten.“ □ □ □




IN ŌSAKA
TAKAKI YA NI
NOBORITÉ MIREBA
KOMURI TATSU; —
TAMI NO KAMADO WA
NIGIWAI NI KERI
ERSTEIGE ICH EINE AN-
HÖHE UND BLICKE UM
MICH, O! DA SEHE ICH
RINGS RAUCH AUFSTEI-
GEN AUS DEN HERDEN
DER MENSCHEN
LIED DES KAISERS
NINTOKU

ALS VOR etwa dreihundert Jahren Kapitän John Saris im Dienste der „hochmögenden Gesellschaft der Kaufherren Londons, die nach Westindien handeln“, nach Japan kam, berichtete er über die große Stadt Osaka: „Wir fanden, daß Osaka eine gar große Stadt war, so groß wie London innerhalb der Wälle, mit vielen schönen hohen Holzbrücken, die als Übergänge über einen Fluß dienten, der so breit ist wie die Themse in London. Auch einige schöne Häuser fanden wir dort, aber nicht viele. Osaka ist einer der Hauptseehäfen von ganz Japan und hat auch eine wunderbare, mächtige Burg. . . .“ Was Kapitän Saris von dem Osaka des siebzehnten Jahrhunderts sagte, trifft in fast allen Stücken bis zum heutigen Tage zu. Es ist noch immer eine sehr große Stadt und einer der wichtigsten Seehäfen von ganz Japan. Es hat nach abendländischen Begriffen „einige schöne Häuser“, auch viele „schöne Holzbrücken“ (ebenso auch Brücken aus Eisen und Stein), „die über einen Fluß führen, der so breit ist wie die Themse in London“ — den Yodogawa; und die „wunderbare, mächtige Burg“, von Hideyoshi nach dem Plan einer chinesischen Festung der Han-Dynastie erbaut, bleibt noch immer ein Wunder für Strategen, obgleich die vielstöckigen Türme verschwunden sind und der prächtige Palastbau im Jahre 1868 zerstört wurde.

Osaka ist über zweitausendfünfhundert Jahre alt, daher eine der ältesten Städte Japans, obgleich man glaubt, daß sein jetziger Name, — eine

Zusammenziehung aus Oko ye no Saka (das heißt das Hohe Land des Großen Flusses), — nur bis ins fünfzehnte Jahrhundert zurückreicht, vor welcher Zeit es Naniwa genannt wurde. Jahrhunderte, ehe Europa von dem Bestehen Japans wußte, war Osaka schon das große finanzielle und kommerzielle Zentrum des Kaiserreichs und ist es bis zum heutigen Tage geblieben. Während der ganzen Feudalzeit waren die Kaufherren Osakas die Bankiers und Kreditgeber der japanischen Fürsten: sie tauschten deren Reisernten für Silber und Gold ein, in ihren meilenlangen, feuersicheren Speichern bewahrten sie die nationalen Vorräte an Getreide, Baumwolle und Seide und lieferten den großen Feldherren die nötigen Kriegsmittel. Hideyoshi machte Osaka zu seiner militärischen Hauptstadt. Der eifersüchtige und kluge Iyeyasu fürchtete jedoch die große Stadt und hielt es für wünschenswert, die Macht ihrer Kapitalisten zu brechen.

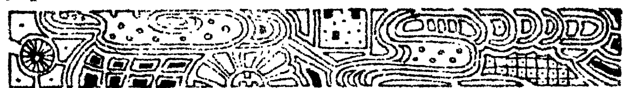
Das Osaka von heute, das sich über ein ungeheures Areal erstreckt, hat eine Bevölkerung von etwa 670000 Einwohnern. Seiner Bevölkerungszahl und Ausdehnung nach ist es nur die zweite Stadt des Kaiserreiches, aber, wie Graf Okuma in einer kürzlich gehaltenen Rede darlegte, finanziell, industriell und kommerziell Tokyo überlegen. Sakai, Hyogo und Kobe sind nur seine äußeren Häfen; und das letztgenannte überflügelt Yokohama sichtlich. Es steht bei Fremden und Eingeborenen fest, daß Kobe der Haupthafen für den Auslandshandel werden wird, weil Osaka die besten kommerziellen Talente des Landes an sich zu ziehen weiß Der jetzige Import-

und Exporthandel Osakas repräsentiert ungefähr 120 000 000 Pfund jährlich; und sein Inland- und Küstenhandel ist ungeheuer ausgebreitet. Fast die Gesamtheit aller Bedarfsartikel der Bevölkerung wird in Osaka hergestellt, und es gibt im ganzen Reich wenig komfortable japanische Haushaltungen zu deren Einrichtung die Industrie Osakas nicht irgend etwas beigetragen hätte. So verhielt es sich wahrscheinlich schon lange, bevor Tōkyō existierte. Es hat sich ein altes Lied erhalten, dessen Refrain lautet: „Jeden Tag kommen tausend Schiffe nach Osaka." Zur Zeit, als das Lied geschrieben wurde, allerdings nur Djunken, heute Dampfschiffe und Tiefseefahrzeuge aller Art. Meilenweit kann man den Werften entlang an scheinbar endlosen Reihen von Masten und Schloten vorbeiwandern, obgleich die großen transpazifischen Dampfer und europäischen Mail-Steamer gar nicht in den Hafen einlaufen können, und ihre Osakafracht in Kobe ausladen müssen. Aber die rührige Stadt, die ihre eigenen Dampfschiffgesellschaften hat, beabsichtigt jetzt, ihren Hafen mit einem Aufwand von 16 000 000 Pfund auszubauen und zu erweitern. Ein Osaka mit einer Bevölkerung von zwei Millionen und einem Fremdenhandel von wenigstens 300 000 000 Dollar jährlich ist ein Traum, der sich im nächsten halben Jahrhundert ganz wohl verwirklichen könnte. Ich brauche kaum zu sagen, daß Osaka das Zentrum der großen Handelsgilden[1] ist, und das Hauptquartier jener Baumwollspinnereigesellschaften, deren Spindeln dreiundzwanzig Stunden im Tage ununterbrochen in Betrieb gehalten,

die doppelte Baumwollquantität ergeben als die englischen, und dreißig bis vierzig Prozent mehr als die Spinnereien Bombays.

Man glaubt, daß jede große Stadt ihren Bewohnern einen besonderen Charakter verleiht, und der Bewohner Osakas soll für den Japaner auf den ersten Blick kenntlich sein. Ich glaube sagen zu können, daß der Charakter des Residenzbewohners weniger ausgesprochen ist, als der des Osakaners, — ebenso, wie in Amerika der Bewohner von Chicago leichter zu erkennen ist als der Neuyorker oder Bostoner. Er hat eine gewisse Schnelligkeit der Auffassung, eine zugreifende Energie und macht den Eindruck, stets mit seiner Zeit Schritt zu halten, ja selbst ein wenig darüber hinaus zu sein, was das Resultat des industriellen und kommerziellen Wettbewerbs ist. Jedenfalls hat der Kaufmann und Fabrikant Osakas eine viel ältere Geschäftserfahrung ererbt als sein Rivale in der politischen Hauptstadt. Dies mag zum Teil die anerkannte Überlegenheit der Handelsreisenden Osakas erklären, deren modernisierte Klasse einige bemerkenswerte Typen aufweist. Vielleicht macht man zufällig auf einer Eisenbahn- oder Dampfschiffreise die Bekanntschaft eines solchen Gentleman, dessen Nationalität man selbst nach einem langen Gespräch nicht genau zu bestimmen vermag. Er ist mit dem korrektesten Geschmack nach der letzten und elegantesten Mode gekleidet, konversiert gleich ausgezeichnet Französisch, Englisch und Deutsch, ist vollkommen wohlerzogen und vermag sich den verschiedensten Cha-

rakteren anzupassen. Er kennt Europa und kann die genauesten Informationen über Teile des fernen Ostens geben, die man besucht hat, und auch über andere Teile, deren Namen man nicht einmal kennt. Und was gar Japan betrifft, ist ihm jedes spezielle Produkt jedes einzelnen Distriktes geläufig, er kennt dessen relativen Wert, dessen Geschichte. Seine Physiognomie ist sehr angenehm, die Nase gerade oder leicht gebogen, der Mund von einem dichten, schwarzen Schnurrbart beschattet. Nur die Augenlider lassen vermuten, daß man mit einem Orientalen spricht. So ist ein Typus des Osaka-Handelsreisenden, — ein Wesen, dem Durchschnitt eines kleinen japanischen Beamten so überlegen, wie ein Fürst einem Lakai. Würde man demselben Mann in seiner Heimatsstadt begegnen, fände man ihn wahrscheinlich in japanische Tracht gekleidet, wie nur ein Mann von feinstem Geschmack sich zu kleiden versteht, und eher wie ein verkappter Spanier oder Italiener, als wie ein Japaner aussehend. □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □



Nach seinem Rufe als Produktions- und Distributionszentrum würde man sich Osaka als eine der europäisiertesten Städte vorstellen, eine, die die wenigsten charakteristisch japanischen Züge aufweist. Aber das gerade Gegenteil ist der Fall. In Osaka sieht man weniger abendländische Trachten als in anderen großen Städten Japans. Nirgends ist das Volk so malerisch gekleidet, und

nirgends sind die Straßen so pittoresk wie die dieses großen Handelszentrums.

Osaka steht in dem Rufe, viele Moden zu kreieren; und die jetzigen zeigen eine angenehme Tendenz zur Farbenfreudigkeit. Als ich zuerst nach Japan kam, waren die vorherrschenden Farben der Männertracht dunkel, insbesondere dunkelblau. Heute sind die Töne lichter; und Grau, ein warmes Grau, stahlgrau, bläulichgrau, rötlichgrau, scheint vorzuherrschen. Aber es gibt auch viele andre hübsche Nuancen, — zum Beispiel bronzefarben, goldbraun, teefarben. Die Frauenkleider sind natürlich mannigfaltiger in der Farbe, aber der Charakter der Mode für Erwachsene beider Geschlechter zeigt keinerlei Neigung, von den Regeln des strengen guten Geschmacks abzuweichen. Helle Farben sieht man hauptsächlich bei Kleidern von Kindern und solchen von Tänzerinnen, denen das Privilegium ewiger Jugend zuerkannt wird. Ich habe bemerkt, daß die letzte Mode in den Seidenoberkleidern oder Haori der Geishas ein intensives Himmelblau ist, eine tropische Farbe, die den Stand der Trägerin auf Meilen ersichtlich macht. Die höhere Geishaklasse jedoch trägt in der Kleidung Diskretion zur Schau. Ich muß noch von den langen Überkleidern oder Übermänteln sprechen, die bei kaltem Wetter von beiden Geschlechtern im Freien getragen werden. Die der Männer sehen wie eine Modifikation unseres Ulsters aus und haben eine kleine Kapuze; das Material ist Wollstoff und die Farbe gewöhnlich lichtbraun oder grau. Die der Damen, die keine Kapuze haben, sind zumeist aus schwarzem mit sehr viel

Seide durchgearbeiteten Tuch und haben einen vorne ausgeschlagenen Kragen. Ein solcher Mantel, der vom Halse bis zu den Füßen mit Knöpfen geschlossen ist, sieht ungemein vornehm aus, obgleich er im Rücken sehr weit und lose geschnitten ist, um für den Knoten des großen schweren Obi (Seidengürtel) darunter Platz zu lassen.

Auch auf dem Gebiete der Architektur bleibt Osaka nicht weniger als auf dem der Mode so echt national, als man es nur wünschen kann. Obgleich einige große Verkehrsadern bestehen, sind die meisten Straßen sehr eng, ja manche sogar noch enger als in Kyōto. Es gibt Straßen mit dreistöckigen und Straßen mit zweistöckigen Häusern, aber auch ganze Quadratmeilen, wo die Häuser nur eingeschossig sind. Die große Masse der Stadt ist ein Gewirr niedriger Holzgebäude mit Ziegeldächern. Nichtsdestoweniger sind diese Straßen mit ihren Emblemen und Schildermalereien interessanter, farbenfroher und eigenartiger als die Straßen Tōkyōs; und auch das Stadtbild in seinem Gesamteindruck ist wegen seiner Wasserstraßen malerischer. Nicht unzutreffend wird Osaka das Venedig Japans genannt. Es wird nicht nur nach allen Richtungen von Kanälen durchschnitten, sondern überdies noch durch Abzweigungen des Yodogawa in mehrere Teile geteilt. Aber die Straßen, die am Fluß liegen, sind weniger interessant als die engen Kanäle.

Ein eigenartigeres Bild als der Anblick einer dieser Wasserstraßen, kann man in Japan kaum finden. Ruhig, wie eine Spiegelfläche, schimmert der

Kanal zwischen hohen Steineinfassungen, auf denen Häuser ruhen, — zwei- oder dreistöckige Häuser, alle aus dem Steinhintergrund so herausgebaut, daß ihre Fassaden über das Wasser hängen. Sie sind so aneinandergepreßt, daß es aussieht, als würden sie von rückwärts vorgeschoben. Und dieser Eindruck der Zusammengepreßtheit und Aneinandergeschmiegtheit wird durch den Mangel jeder Regelmäßigkeit in der Anlage noch gesteigert. Auch nicht ein Haus gleicht dem andern, und jedes ist von undefinierbarer, fernöstlicher Seltsamkeit, von einem Rassecharakter, der den Eindruck des Fernen, Verschollenen hervorruft. Sie stoßen drollige, kleine Galerien mit Balustraden hervor, vergitterte, vorspringende, glaslose Fenster, mit elfenhaften Balkonen darunter, und winzigen Dächelchen wie Augenbrauen darüber, Reihen ziegelgedeckter, spitzbogiger Erker und großer Dachrinnen, die zu gewissen Stunden Schatten auf das Gebäude werfen. Da fast alles Holzwerk dunkel ist — entweder durch Alter oder durch Anstrich — sehen die Schatten tiefer aus als sie wirklich sind. Dazwischen sieht man Silhouetten von Balkonpfeilern, Bambusleitern von Galerie zu Galerie, kleine Erker und Konsolen und allerlei vorspringendes Holzwerk. Hier und da hängen Matten heraus und Vorhänge aus aneinandergereihten Bambusstäbchen und Baumwolldecken mit großen weißen Ideogrammen. Und all dies erscheint auf den Kopf gestellt getreulich im Wasser gespiegelt. Die Farben müßten jeden Künstler entzücken — die schokolade-, kastanien-

braunen Töne des alten polierten Holzwerks, das warme Gelb der Matten und Bambusschirme, die Crêmetöne der Stuckfassaden, das kühle Grau der Dachziegel. . . . Als sich mir zum letztenmal ein solcher Anblick bot, war sein Zauber noch durch einen Frühlingshauch erhöht. Es war früh am Morgen. Zweihundert Ellen von der Brücke, auf welcher ich stand, begannen die Häuserfassaden blau zu werden. Weiter weg waren sie wie durchsichtige Nebelbilder, und noch weiter weg schienen sie sich plötzlich in Licht aufzulösen, wie Traumvisionen. Ich verfolgte das Gleiten eines Bootes, das ein Bauer im Strohhut und Strohmantel lenkte. Er sah aus wie die Bauern in den alten Bilderbüchern. Boot und Fährmann wurden leuchtend blau und dann grau, — und schließlich glitten sie vor meinen Augen in Nirvana. Die Vorstellung des Körperlosen, die dieser leuchtende Duft so vorzauberte, wurde noch durch die vollkommene Lautlosigkeit verstärkt. Denn diese Kanalstraßen sind ebenso still, wie die Straßen des Handelsviertels lärmend sind.

Keine Stadt in Japan hat so viele Brücken wie Osaka: Stadtviertel werden danach benannt und Entfernungen danach bemessen, wobei man immer von Kōraibashi, der Brücke der Koreaner, als Zentrum ausgeht. Die Osakaner finden sich überall zurecht, wenn sie sich den Namen der dem gesuchten Orte zunächst liegenden Brücke merken. Aber da es in Osaka hundertneunundachtzig Hauptbrücken gibt, kann diese Methode für den Fremden von keinem großen Nutzen sein.

Ist er ein Geschäftsmann, so kann er alles, was er braucht, finden, ohne die Namen der Brücken lernen zu müssen. Denn Osaka ist in kommerzieller Hinsicht die bestgeordnete Stadt des Kaiserreichs und überhaupt eine der bestgeordneten der ganzen Welt. Sie war immer eine Stadt der Gilden, und die verschiedenen Handelszweige und Industrien sind noch immer nach altehrwürdiger Sitte in speziellen Distrikten und besonderen Straßen vereinigt. So wohnen alle Geldwechsler in Kitahama, — der Lombard Street Japans — die Schnittwarenhändler monopolisieren Honmachi; die Holzhändler wohnen alle in Nagabori und Nishi-Yokobori; die Spielwarenverfertiger in Minami Kyuhojimachi und Kita Midōmae; die Metallwarenhändler haben Andojiba-shidōri zu ihrer Verfügung; die Drogisten wohnen in Doshōmachi, und die Kunsttischler in Hachiman-suji. So verhält es sich auch mit vielen anderen Gewerben und so auch mit den Vergnügungs-etablissements. Die Theater sind alle in Dōtombori; die Jongleure, Sänger, Tänzer, Akrobaten und Wahrsager in Sennichi-mae, nahebei.

Im Zentrum Osakas sind sehr viele große Gebäude vereinigt, — darunter Theater, Erfrischungshäuser und Hotels, die einen Ruf im ganzen Lande haben. Die Zahl der Gebäude im abendländischen Stil ist jedoch außerordentlich gering. Es gibt allerdings etwa acht- bis neunhundert Fabrikschlote, aber mit wenigen Ausnahmen sind die Fabriken nicht im abendländischen Stil erbaut. Die wirklich „fremden" Gebäude beschränken sich auf ein Hotel, eine Präfekturhalle mit einem Man-

sardendach, ein Rathaus mit einem stilvollen Granitsäulentor, ein gutes modernes Postamt, ein Münzamt, ein Arsenal und verschiedene Spinnereien und Brauereien. Aber diese Gebäude sind so zerstreut gelegen, daß sie den fernöstlichen Charakter der Stadt nicht beeinträchtigen. Es gibt aber ein ausgesprochenes Fremdenviertel, die alte Niederlassung, die in die Zeit zurückreicht, ehe Kobe existierte. Ihre Straßen waren schon gezogen und ihre Häuser schon unter Dach, als sie aus verschiedenen Gründen den Missionären überlassen wurde. Nur eine oder zwei der alten Firmen blieben mit ihren Agenturen bestehen. Diese verlassene Siedelung ist eine Oase der Stille in der großen kommerziellen Wüste[8].

Die einheimischen Kaufleute haben keinen Versuch gemacht, diesen fremden Gebäudestil nachzubilden: und keine japanische Stadt zeigt weniger Neigung für abendländische Architektur als Osaka. Die Ursachen sind nicht Mangel an Würdigung, sondern ökonomische Rücksichten. Osaka wird erst dann im abendländischen Stil, mit Steinen, Ziegeln und Eisen bauen, wenn der Vorteil einer solchen Bauart zweifellos erwiesen ist. Es wird keine Bauspekulation treiben, wie dies in Tokyo der Fall war. Osaka schreitet langsam vor und investiert nur auf Sicherheiten. Wo eine solche Sicherheit vorhanden ist, können seine Kaufherren sehr bedeutende Kredite gewähren. So wurde beispielsweise vor zwei Jahren der Regierung zum Ankauf und zur Rekonstruktion einer Eisenbahn ein Kapital von 56000000 Pfund zur Verfügung gestellt.

▢ Von allen Häusern in Osaka überraschte mich am meisten die Redaktion der „Asahi Shimbun“. Die „Asahi Shimbun“ ist die größte japanische Zeitung, vielleicht das größte in orientalischer Sprache erscheinende Blatt. Es ist eine in der Weise eines Pariser Journals geleitete illustrierte Tageszeitung, — sie bringt Feuilletons, Übersetzungen aus fremder schöner Literatur, und hat eine Rubrik für leichte witzige Plaudereien über Tagesereignisse. Sie bezahlt beliebten Schriftstellern bedeutende Honorare und gibt sehr viel für Korrespondenzen und Telegramme aus. Die Illustrationen, die jetzt von einer Frau hergestellt werden, sind ein ebenso treues Spiegelbild aller Phasen des japanischen Lebens in älterer und neuerer Zeit, wie der Punch für das englische Leben. Das Blatt verwendet Doppelrotationsdruckmaschinen, und hat eine Verbreitung, die sich auf fast alle Provinzen des Kaiserreichs erstreckt. Ich erwartete also, die Redaktion der „Asahi Shimbun“ in einem der schönsten Gebäude Osakas zu finden. Aber es zeigte sich, daß sie in einem alten Samurai-Yashiki untergebracht war, wohl dem unanschnlichsten und ruhigsten Haus in der ganzen Umgegend.

Ich muß gestehen, daß all dieser vernünftige und bedächtige Konservatismus mich entzückte. Die Stellung Japans im Konkurrenzkampf wird noch lange Zeit davon abhängen, ob es imstande ist, an der alten Schlichtheit der Lebensführung festzuhalten.



Osaka ist die große Handelsschule des Landes. Aus allen Teilen Japans werden Knaben hingeschickt, um sich die notwendigen Kenntnisse in den verschiedenen Zweigen der Industrie und des Handels anzueignen. Für jede freie Stelle melden sich sofort eine Unmenge von Bewerbern, und man sagt, daß die Geschäftsleute in der Wahl ihrer Detchi oder Handelslehrlinge sehr vorsichtig sind. Man erkundigt sich sorgfältig nach dem persönlichen Charakter und der Familiengeschichte des Aspiranten. Für die Lehrlinge wird von den Eltern oder Verwandten kein Geld bezahlt. Die Dauer der Lehrzeit variiert je nach der Natur des Handelszweiges oder der Industrie. Aber gewöhnlich ist sie so lang wie die Lehrzeit in Europa, und in manchen Geschäftszweigen kann sie eine Dauer von zwölf bis vierzehn Jahren erreichen. Man sagt mir, daß dies beim Schnittwarengeschäft die übliche Lehrzeit ist, und daß der Detchi in diesem Handelszweig fünfzehn Stunden im Tage arbeiten muß, ohne mehr als einen freien Tag im Monat zu haben. Während dieser ganzen Lehrzeit erhält er keinerlei Salär, nichts als Verpflegung, Wohnung und die absolut unentbehrliche Kleidung. Man erwartet von seinem Herrn, daß er ihm zwei Gewänder im Jahre gebe und ihn mit Sandalen oder Getas versorge. Möglicherweise kann er an irgendeinem großen Feiertag ein kleines Geschenk bekommen — aber dies ist durchaus keine Verpflichtung. Jedoch am Schlusse seiner Dienstzeit gibt ihm sein Chef entweder genügendes Kapital, um irgendein Geschäft in kleinem Maßstab für sich

zu beginnen, oder findet einen anderen Weg, ihm eine Existenz begründen zu helfen, so beispielsweise durch Kredit. Viele Detchi heiraten übrigens die Töchter ihrer Chefs, was dem jungen Paare gute Aussichten für sein Fortkommen sichert.

Die Disziplin dieser langen Lehrzeit kann als eine sehr strenge Charaktererziehung bezeichnet werden. Obgleich ein Detchi nie barsch angefahren wird, muß er ertragen, was kein europäischer Kommis ertragen würde: er hat keinen Augenblick Muße, keine freie Zeit, außer der unerläßlichen Schlafpause. Vom Morgengrauen bis tief in die Nacht muß er ruhig und stetig arbeiten, muß mit der einfachsten Kost vorlieb nehmen, sich sehr nett halten und nie üble Laune zeigen. Jugendstreiche läßt man ihm nicht durchgehen und gibt ihm übrigens keinerlei Gelegenheit dazu. Manche Detchis kommen monatelang Tag und Nacht nicht aus ihrem Laden heraus und verbringen ihre Nächte schlafend auf derselben Matte, auf der sie in den Geschäftsstunden kauern. Ganz besonders sind die Verkäufer in den großen Seidenwarenhäusern ans Haus gefesselt, und ihre krankhafte Blässe ist sprichwörtlich. Jahr um Jahr hocken sie zwölf bis fünfzehn Stunden lang täglich auf demselben Platz. Und man wundert sich, daß ihre Beine nicht abfallen wie die Darumas[3].

Gelegentlich kommen natürlich moralische Katastrophen vor. Vielleicht entwendet ein Detchi etwas Geld aus der Geschäftskasse und bringt es in leichtsinniger Weise durch. Vielleicht begeht er sogar noch etwas Schlimmeres. Aber wie dem auch sei, nur selten fällt es ihm bei, durchzubrennen. Hat er einmal

über die Schnur gehauen, verbirgt er sich für einen oder zwei Tage und kehrt dann reuig zurück, um seine Schuld zu gestehen und Gnade zu erbitten. Man verzeiht ihm zwei, drei, vielleicht sogar auch vier Seitensprünge, vorausgesetzt, daß er nicht wirkliche Lasterhaftigkeit zeigt, und man redet ihm wegen seiner Schwäche ins Gewissen, hält ihm vor, wie nachteilig sie für sein Fortkommen ist, wie er sich gegen seine Familie versündigt, gegen die Ehre seiner Ahnen und die Geschäftsmoral im allgemeinen. Die Schwierigkeiten seiner Lage werden wohlwollend berücksichtigt, nie wird er wegen eines kleinen Vergehens fortgeschickt, weil eine solche Entlassung ihn wahrscheinlich fürs Leben zugrunde richten würde, und man gibt sich alle Mühe, ihm die Augen für gewisse Gefahren zu öffnen. Zum „Austoben" ist Osaka wirklich der ungeeignetste Ort, — seine gefährlichen und lasterhaften Klassen sind mehr zu fürchten, als die der Hauptstadt. Aus den Tagesneuigkeiten der großen Stadt erfährt der Lehrling abschreckende Beispiele von Menschen, die durch Vernachlässigung jener Vorschriften, die zu erlernen ein Teil seiner Pflicht ist, der Armut anheimfielen oder zum Selbstmord getrieben wurden.

In den Fällen, wo Detchis noch in sehr jugendlichem Alter in den Dienst treten und fast wie adoptierte Söhne auferzogen werden, bildet sich manchmal ein sehr starkes Band der Anhänglichkeit zwischen Herren und Bediensteten heraus. Es werden oft Beispiele außerordentlicher Hingebung von Detchis gegen ihre Chefs oder deren Familien-

fremden Religionen gegen diese Toleranz auf, äscherte die Tempel ein, verbannte die Priester und bot den kaiserlichen Heeren Trotz. Als diese zurückweichen mußten, gelobte, wie die Überlieferung sagt, der damals kaum sechzehnjährige Sohn des Kaisers, wenn er den Sieg davontrüge, den Vier Deva-Königen einen Tempel zu erbauen. Bei Beginn der Schlacht türmte sich eine ungeheure Gestalt neben ihm auf, bei deren Anblick die Mannen des Moriya entsetzt die Flucht ergriffen. Die Niederlage der Feinde des Buddhismus war vollkommen und furchtbar, und der junge Prinz, der fortan den Namen Shōtoku Taishi führte, hielt getreulich sein Gelübde. Der Tennōji-Tempel wurde gebaut und das Vermögen des aufrührerischen Moriya zu dessen Erhaltung verwendet. In dem als Kondō oder Haupthalle bezeichneten Teile des Tempels schreinte Shōtoku Taishi die erste buddhistische Statue ein, die nach Japan gebracht worden war, — eine Figur der Nyo-i-rin-Kwannon oder Kwannon des Kreises der Wünsche. Und noch jetzt wird die Statue an bestimmten Festtagen dem Volke gezeigt. Man glaubt, daß die Schreckensgestalt in der Schlacht einer der vier Deva-Könige war, Bishamon (Vaisravana), der bis zum heutigen Tage als der siegbringende angebetet wird.

Das Gefühl, das einen überkommt, wenn man aus den lichten, engen, lärmenden Straßen der Kaufläden in die verwitternden Höfe des Tennōji tritt, ist unbeschreiblich. Ich glaube, daß es selbst einen Japaner wie ein Hauch aus einer Geisterwelt anwehen muß, — es ist ein Zurückversinken in das

Leben vor zwölfhundert Jahren, zur Zeit der frühesten buddhistischen Missionsbestrebungen in Japan. Symbole und Zeichen des Glaubens, die mir anderswo schon konventionell und alltäglich erschienen waren, berührten mich hier exotisch und unvordenklich alt; und sonst nie gesehene Dinge gaben mir das seltsam befremdliche Gefühl einer Zeit und eines Ortes außerhalb des bestehenden Lebens. Von dem ursprünglichen Tempelgebäude ist nur sehr wenig übriggeblieben. Einzelne Teile sind verbrannt, andere wieder renoviert; aber der Eindruck ist noch höchst merkwürdig, weil die Wiedererbauer und Erneuerer immer dem ursprünglichen Plane folgten, den irgendein großer koreanischer oder chinesischer Architekt entworfen hatte. Jeder Versuch, die altertümliche Schönheit, die wundersame Melancholie dieser Stätte zu beschreiben, wäre vergeblich. Um zu wissen, was Tennōji ist, muß man den mystischen Zauber seines Verfalls sehen, die schönen, matten Tönungen des alten Holzwerks, das verbleichende, geisterhafte Grau und Gelb der Wandflächen, die phantastischen Exzentrizitäten des Gefüges, die seltsamen Schnitzereien unter den Dachrinnen, — Holzskulpturen von Wogen und Wolken und Drachen und Dämonen, einst herrlich gleißend in Lack und Gold, nun zur Farbe des Rauches gebleicht und gleichwie im Begriffe, sich in Rauch aufzulösen. Die merkwürdigsten dieser Schnitzereien gehören zu einer phantastischen fünfstöckigen Pagode, die jetzt eine Ruine ist: fast alle erzenen Windglocken, die in den Winkeln ihrer übereinander geschichteten Dächer hingen, sind

abgefallen. Die Pagode und der eigentliche Tempel stehen in einem quadratischen Hof, der von einem offenen Klostergang umgeben ist. Jenseits desselben liegen andere Höfe, eine buddhistische Schule und ein ungeheurer, schildkrötenbevölkerter Weiher, über den sich eine massive Steinbrücke spannt. Da sind Statuen und Steinlaternen und Löwen und eine ungeheure Tempeltrommel; da gibt es auch Verkaufsbuden für Kinderspielzeug und allerlei Kuriositäten. Da sind auch Ruheplätze, wo Tee und Backwerk serviert wird, und wo man Kuchen für die Schildkröten kaufen kann oder für einen Lieblingshirsch, der ganz nahe an den Besucher herankommt und seinen schlanken Kopf bittend neigt. Da ist auch ein zweigeschossiger Torweg von ungeheuren Ni-O-Gestalten gehütet, — Ni-O mit Armen und Beinen von einer Muskulatur, wie die der Glieder der Könige in den assyrischen Skulpturen, Körpern, die über und über mit kleinen Papierkügelchen bedeckt sind, welche die Gläubigen auf sie speien. Da ist noch ein zweiter Torweg, dessen Gelasse leer sind — vielleicht enthielten sie einst Bilder der Vier Deva-Könige. Da gibt es noch viel Merkwürdiges, aber ich will nur von zwei oder drei der allerseltsamsten Dinge sprechen.

Vorerst fand ich eine Ahnung bestätigt, die sich meiner gleich nach dem Durchschreiten der Vorhöfe des Tempels bemächtigt hatte, die Ahnung, daß die Formen des Gottesdienstes ebenso eigentümlich sein würden wie der Schauplatz selbst. Ich kann keinen Grund für dieses Gefühl angeben, aber ich wußte, daß ich im Begriff war, sowohl in

bezug auf den Kult wie auf die Architektur etwas ganz Außerordentliches zu erblicken. Und alsbald sah ich es auch in Gestalt eines Glockenturms, — ein zweistöckiges, chinesisch aussehendes Bauwerk mit einer Glocke, genannt Indō no Kané oder Leitende Glocke, weil ihr Schall die abgeschiedenen Kindergeister durch die Dunkelheit geleitet. Der untere Teil des Raumes ist wie eine Kapelle ausgestattet Auf den ersten Blick bemerkte ich nur, daß ein buddhistischer Gottesdienst abgehalten wurde. Ich sah brennende Fackeln, einen goldschimmernden Schrein, Weihrauchwolken, einen betenden Priester, kniende Frauen und Kinder. Aber als ich einen Augenblick vor dem Eingang stehen blieb, um das Bild in dem Schrein zu betrachten, kam mir das Fremdartige und Wunderbare des Anblicks zum Bewußtsein. Auf Borden und Ständern zu beiden Seiten des Schreins, darüber und darunter und dahinter, waren zu Hunderten Kinder-Ihais oder -Sterbetäfelchen geordnet, und daneben Tausende von Spielsachen: kleine Hunde und Pferde und Kühe, und Krieger und Trommeln und Trompeten und Papprüstungen und hölzerne Schwerter, und Puppen und Drachen und Masken und Affen, und Bootmodelle und Kinderteegeschirr und Kindermöbel und Schnurrädchen, komische Abbildungen der Glücksgötter, — moderne Spielsachen und Spielsachen entschwundener Zeiten und Formen, — durch Jahrhunderte aufgehäufte Spielsachen, Spielsachen ganzer Generationen toter Kinder. Von der Decke, dicht beim Eingang, hing eine große, schwere, vielfarbige Glockenschnur herab, fast vier

Zoll im Durchmesser, — die Schnur der Indo no Kane. Und dieses Seil war aus den Lätzchen der toten Kinder gedreht, — gelben, blauen, scharlachenen, purpurnen Lätzchen, und Lätzchen aller Zwischenschattierungen. Die Decke selbst war von Hunderten winziger, darauf hängender Kleidchen verdeckt, den Kleidchen toter Kinder. Kleine, neben dem Priester auf der Matte kniende oder spielende Kinder hatten ihre Spielsachen mitgebracht, um sie in der Kapelle vor dem Täfelchen eines toten Brüderchens oder Schwesterchens niederzulegen. Jeden Augenblick kam ein trauernder Vater oder eine trauernde Mutter zur Türe herein, zog an der Glockenschnur, warf eine Kupfermünze auf die Matte und verrichtete ein Gebet. Man glaubt, daß jedesmal, wenn die Glocke ertönt, irgendein kleiner Geist es hört, und vielleicht noch einmal den Weg zu den geliebten Spielsachen und Gesichtern zurückfindet und noch einen Blick auf sie werfen kann. Das klagende Murmeln des Namu Amida Butsu, das Schallen der Glocke, das tiefe Summen der Stimme des Priesters, der die Sutras rezitierte, das Aufschlagen der fallenden Münzen, der süße, schwere Duft des Weihrauchs, die weltentrückte goldene Schönheit des Buddha in seinem Schrein; der Farbenglanz der Spielsachen, der Schatten der Kinderkleidchen, das bunte Wunder dieser Glockenschnur aus den Kinderlätzchen, das glückliche Lachen des kleinen Völkchens beim Spiel auf der Matte — all dies verband sich für mich zu einem Eindruck, dessen mystisches Pathos mir unvergeßlich bleiben wird. □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

□ Unweit von dem Glockenturme befindet sich ein anderer seltsamer Bau zum Schutz einer heiligen Quelle. In der Mitte des Bodens ist eine etwa zehn Fuß lange und acht Fuß breite Öffnung, die ein Gitter einfaßt. Blickt man hinab, sieht man in der Dämmerung tief unten ein großes Steinbassin, in das aus dem Munde einer großen altersgeschwärzten Steinschildkröte, die nur halb sichtbar ist, Wasser fließt. Ihr rückwärtiger Teil verliert sich in der Dunkelheit unter dem Boden. Dieses Wasser heißt die Schildkröten-Quelle, Kame-i-Sui. Das Bassin, in das sie fließt, ist mehr als bis zur Hälfte mit weißem Papier gefüllt, — zahllosen Streifen weißen Papiers, von denen jeder ein in chinesischen Schriftzeichen geschriebenes „Kaimyō" (den posthumen buddhistischen Namen eines Verstorbenen) trägt. In einem mattenbedeckten Gelaß des Gebäudes sitzt ein Priester, der für einen kleinen Geldbetrag das Kaimyō niederschreibt. Der Käufer, ein Verwandter oder Freund des Toten, steckt ein Ende des beschriebenen Streifens in den Spalt einer Bambusschale, die am Ende eines langen Stabs befestigt ist. Mit Hilfe dieses Stabs senkt er das Papier, mit der beschriebenen Seite nach oben, in den Mund der Schildkröte und hält es unter den Wasserstrahl, dabei so lange eine buddhistische Beschwörung hersagend, bis der Streifen in das Bassin hinausgespült ist. Als ich die Quelle besuchte, war sie von einer großen Menschenmenge umgeben, und zahllose Kaimyōs wurden zum Mund der Schildkröte hingehalten, während ebenso viele Gläubige mit dem Papier

in der Hand warteten, bis die Reihe, den Stab zu benutzen, an sie kam. Auch das Murmeln des Namu Amida Butsu klang wie Wasserrauschen. Man sagte mir, daß das Bassin alle paar Tage mit Kaimyōs angefüllt ist; dann leert man es aus und verbrennt die Papiere. Ist dem wirklich so, so kann man darin einen überzeugenden Beweis für die Macht des buddhistischen Glaubens in diesem geschäftigen Handelszentrum sehen; denn um das Bassin zu füllen, bedarf es gar vieler Tausender solcher Papierstreifen. Man glaubt, das Wasser trage die Namen der Toten und die Gebete der Lebenden zu Shōtoku Taishi, der seinen Einfluß zugunsten der Gläubigen bei Amida geltend macht.

In der Taishi-Dō genannten Kapelle sind Statuen von Shōtoku Taishi und seinem Gefolge. Die in sitzender Stellung auf dem Ehrenplatz abgebildete lebensgroße Gestalt des Fürsten ist koloriert. Er trägt eine malerische, spitz zulaufende Mütze und chinesische oder koreanische Schnabelschuhe, wie es vor zwölfhundert Jahren Mode war. Dieselbe Tracht kann man auf sehr altem bemalten Porzellan oder sehr alten Wandschirmen sehen. Ungeachtet seines hängenden chinesischen Schnurrbarts ist das Gesicht ein typisch japanisches Gesicht, würdevoll, gütig, leidenschaftslos. Als mein Blick von den Gesichtern der Statuen zu den Gesichtern der Leute rings um mich schweifte, sah ich denselben Typus, denselben ruhigen, halb neugierigen, halb undurchdringlichen Blick.

In mächtigem Kontrast zu den alten Gebäuden

des Tennōji stehen die ungeheuren Nishi und Higashi Hongwanji, fast genaue Seitenstücke der Nishi und Higashi Hongwanji in Tōkyō. Beinahe jede große Stadt hat ein paar solcher Hongwanji (Tempel des wahren Gelübdes). Einer gehört zum westlichen (Nishi), der andere zum östlichen (Higashi) Zweig der großen im dreizehnten Jahrhundert gegründeten Shin-Sekte[6]. In ihren Dimensionen je nach dem Reichtum und der religiösen Bedeutung des Ortes variierend, aber zumeist nach demselben Grundplan erbaut, kann man sagen, daß sie die modernste und reinste japanische Form der buddhistischen Architektur repräsentieren, — alle sind sie imposant, ehrwürdig und prächtig.

Aber sie verkörpern zugleich auch die fast protestantische Strenge des Kults in bezug auf Symbole, Ikone und äußere Formen. Ihre schmucklosen und mächtigen Tore werden nie von den Riesen Ni-O gehütet. Unter ihren ungeheuren Dachrinnen schwärmen keine Drachen oder Dämonen; keine Reihen goldener Buddhas und Bodhisattvas mit ihren Aureolen erheben sich aus dem Dämmer ihrer Heiligtümer; keine seltsamen oder ergreifenden Zeichen dankbarer Gläubigkeit hängen von ihren hohen Decken oder vor den Altären oder an den Gittern ihrer Torwege; sie haben keine Votivgaben, keine Papierkügelchen, keinerlei symbolische Bilder außer einer einzigen, ungewöhnlich kleinen Statue Amida Butsus. Der Leser weiß voraussichtlich, daß die Hongwanji-Sekte eine Bewegung im Buddhismus darstellt, die im großen und ganzen der des Unitarismus

beim freisinnigen Christentum nicht unähnlich ist. In seiner Verwerfung des Zölibats und aller asketischen Übungen, seinem Verbot von Amuletten, Wahrsagerei, Votivgaben, selbst aller Gebete, außer dem Gebet für das Seelenheil; seiner Ermahnung stets nach dem Höchsten zu streben, seiner Einschärfung der Heilighaltung der Ehe als religiöses Band, seiner Lehre eines ewigen Buddhas als Vaters und Heilands, seiner Verheißung des Paradieses nach dem Tode, als unmittelbare Belohnung eines rechtschaffenen Lebens, und vor allem seinem erzieherischen Eifer — kann man von diesem Glauben der „Sekte des reinen Landes“ mit Recht sagen, daß er sehr viel Gemeinsames mit den fortschrittlichen Formen des abendländischen Christentums aufweist und sich deshalb die Achtung der wenigen gebildeten Männer, die sich der Missionslegion einreihen, errungen hat. Nach ihrem Reichtum, ihrer Integrität, ihrem Antagonismus gegen die gröberen Formen des buddhistischen Aberglaubens beurteilt, könnte man diese Sekte für die wenigst gefühlsmäßige aller buddhistischen Religionsformen halten. Aber in mancher Hinsicht ist sie sogar die gefühlvollste. Keine andere buddhistische Sekte kann an die Gläubigkeit und die Liebe des gemeinen Volkes so appellieren, wie die Schöpfer des erstaunlichen östlichen Hongwanji-Tempels von Kyoto. Doch während der Hongwanji-Kult imstande ist, durch die besondere Methode seiner Lehren sich den einfältigsten Gemütern verständlich zu machen, vermag er auch zugleich durch seine theoretischen Lehren in hohem Maße an die

intellektuellen Klassen zu appellieren. Nicht wenige seiner Priester haben hervorragende Universitäten des Westens absolviert, und manche von ihnen genießen auf verschiedenen Gebieten der buddhistischen Gelehrsamkeit einen großen europäischen Ruf. Ob die immer steigende Macht der Shin-shū die älteren buddhistischen Sekten zurückdrängen wird, ist zum mindesten eine interessante Frage. Sicher ist, daß die erstere alles für sich hat: kaiserliche Anerkennung, Reichtum, Bildung und geschlossene Organisation. Andererseits kann man die Wirkungskraft solcher Vorteile im Kampfe gegen Denkgewohnheiten und Empfindungen, die viele Jahrhunderte älter sind als die Shin-shū, wohl bezweifeln. Vielleicht bietet das Abendland einen Präzedenzfall, aus dem man Schlußfolgerungen ziehen könnte: Bedenkt man, wie mächtig der römische Katholizismus noch heute ist, wie wenig sich seit den Tagen Luthers geändert hat, wie unfähig unsere fortschrittlichen Glaubensformen sind, den alten geistigen Hunger nach irgendeinem sichtbaren Gegenstand der Anbetung — etwas Greifbarem, etwas zum Herzen Sprechendem — zu stillen, ist es schwer, zu glauben, daß die Ikonolatrie der älteren buddhistischen Sekten nicht noch jahrhundertelang einen großen Raum in der Liebe des Volkes behaupten wird. Auch darf man nicht vergessen, daß ein seltsames Hindernis für die Ausbreitung der Shin-shū das tiefwurzelnde Rassegefühl in bezug auf die Selbstaufopferung bildet. Obgleich in den älteren Sekten zweifellos viel Korruption besteht,

obgleich eine große Anzahl ihrer Priester sich auch nicht einmal den Anschein geben, die vorgeschriebenen Regeln der Diät und des Zölibats[6] zu beobachten, sind doch die alten Ideale keineswegs tot, und die Mehrzahl der japanischen Buddhisten mißbilligt noch das relativ angenehme Leben der Shin-shū-Priesterschaft. In manchen entlegenen Provinzen, wo die Shin-shū mit ausgesprochener Abneigung betrachtet wird, kann man oft Kinder ein häßliches Lied singen hören (shinshū bōzu e mon da!), das frei etwa so wiedergegeben werden könnte:

Shinshū-Priester sein
O wie fein!
Hat Weib, hat Kind,
Ißt guten Fisch.

Es erinnerte mich an jene Volkskritik über das Betragen der Buddhisten zur Zeit Buddhas selbst, die so oft, fast wie ein Refrain, in den Vinaya-Texten wiederkehrt: „Da ward das Volk empört; und sie murreten und beklagten sich und sagten: ‚Diese betragen sich wie Männer, die noch die Freuden dieser Welt genießen!' Und sie hinterbrachten es dem Erleuchteten."

Außer dem Tennōji hat Osaka noch viele andere berühmte buddhistische und shintoistische Tempel, deren Geschichte sehr alt ist. Zu diesen gehört Kōzu no yashiro, wo das Volk zum Geiste Nintokus betet, — dem beliebtesten aller japanischen Kaiser. Er besaß einen Palast auf demselben Hügel, wo jetzt sein Schrein steht, und dieser Punkt, von wo man einen wunderschönen Blick

über die Stadt hat, ist der Schauplatz einer hübschen Legende, die das Kojiki bewahrt hat:

... „Sodann erstieg der himmlische Herr einen hohen Berg, und rings um sich blickend, sprach und sagte er: ‚Im ganzen Reiche steigt kein Rauch empor; das Land ist von Not und Elend heimgesucht, so erlasse ich dem Volke von heute bis in drei Jahren alle Steuern und Frohnden.‘ Da verfiel der Palast, und durch Ritzen und Fugen drang der Regen ein. Aber man stellte Mulden auf, um ihn aufzufangen, und ließ nichts ausbessern, sondern zog dorthin, wo noch keine Risse waren. Als der himmlische Herrscher späterhin auf sein Reich blickte, stiegen überall im Lande Rauchwolken auf. Da sah er, daß das Volk reich war, und er forderte wieder Steuern und Frohnden. Nun konnten die Bauern ihrem Herrscher dienen, ohne selbst dabei Schaden zu nehmen. Zum Preise dieser erhabenen Herrschaft wurde sie die Regierung des weisen Kaisers genannt.“ [7]

Das war vor fünfzehnhundert Jahren. Könnte jetzt der gute Kaiser von seinem Schrein in Kozu den Rauch des modernen Osaka sehen, — wie Tausende glauben, daß es wirklich der Fall ist, — er würde wohl denken. „Mein Volk wird zu reich.“

Der außerhalb der Stadt liegende noch berühmtere Shintō-Tempel, Sumiyoshi, wo liebliche kindliche Priesterinnen ihres Amtes walten, ist den Seegottheiten geweiht, mit deren Hilfe die Kaiserin Jingo Korea erobert haben soll. In der schönen Landschaft dehnt sich ein ungeheurer Weiher, von einer Brücke überspannt, die so gebogen ist, daß man sich fest an das Geländer anklammern muß, wenn man sie überschreiten will, ohne die Schuhe abzustreifen. In Sakai liegt der

buddhistische Tempel Myōkojuki, in dessen Garten einige mächtige alte Palmen stehen. Man sagt, daß eine derselben, welche Nobunaga im sechzehnten Jahrhundert fortschaffen und umpflanzen ließ, so lange heftig schrie und jammerte, bis man sie wieder in den Tempel zurückbrachte. Der Boden unter diesen Palmen ist mit einer Schicht bedeckt, die wie eine glänzende, ruppige Pelzmasse aussieht, halb rötlich und halb silbergrau. Es ist aber kein Pelz, sondern eine Aufhäufung von Millionen Nadeln, die die Pilger hinwerfen, um „den Palmen Nahrung zu geben“, weil man glaubt, daß sie Eisen lieben und durch Aufsaugung des Rostes gekräftigt werden.

Bei dieser Gelegenheit will ich noch die Naniwaya „Kasa-matsu“ oder Hut-Kiefer erwähnen, — nicht so sehr, weil sie ein ganz merkwürdiger Baum ist, als weil sie den Lebensunterhalt einer großen Familie bildet, die an der Straße nach Sakai ein Teehaus bewirtschaftet. Die Äste der Kiefer wurden um ein Rahmenwerk von Stäbchen so gebogen und gewunden, daß das Ganze das Aussehen eines ungeheuren grünen Hutes, wie ihn die Bauern tragen (Kasa genannt), bekommen hat. Der Baum ist kaum sechs Fuß hoch, bedeckt aber etwa zwanzig Quadrat-Ellen, und sein Stamm ist durch das Rahmenwerk, das die Zweige stützt, ganz unsichtbar. Viele Leute suchen das Haus auf, um die Kiefer zu sehen und eine Schale Tee zu trinken, und fast jeder Besucher kauft irgendeine Erinnerung — vielleicht ein Rindenabschnitzel des Baumes oder ein gedrucktes Exemplar von Versen, die

irgendein Poet zu seinem Preise gedichtet hat, oder eine Haarnadel, deren Spitze eine vollkommene kleine Abbildung des Baumes ist, mit dem Rahmenwerk und einem winzigen darauf sitzenden Storch. Durch die Vorzeigung des Baumes und den Verkauf der Andenken sind die Besitzer des Naniwaya, wie das Teehaus genannt wird, nicht nur imstande, ihren Lebensunterhalt zu verdienen, sondern auch ihren Kindern eine gute Erziehung zu geben.

Ich will die Geduld meiner Leser durch die Beschreibung der übrigen berühmten Tempel Osakas nicht ermüden, von denen viele unvordenklich alt sind, und an die sich die seltsamsten Legenden knüpfen. Aber ich möchte einige Worte über den Friedhof des Tempels Einer Seele sagen, oder vielleicht richtiger, des Tempels eines einzigen Geistes: Isshinji. Die Monumente dort gehören zu dem Merkwürdigsten, das ich je gesehen habe. Neben dem Haupttore ist das Grab eines Ringers, Asahigorō Hachirō. Sein Name ist auf einer großen Steinplatte eingegraben, die vielleicht eine Tonne wiegt, und diese Platte ruht auf dem Rükken einer steinernen Ringergestalt, einer grotesken Figur mit vergoldeten Augen, die aus den Höhlen treten, und Zügen, die offenbar durch Anstrengung verzerrt sind. Es ist ein sehr merkwürdiges Gebilde, ein halb komischer und halb furchtbarer Anblick. Dicht daneben ist das Grab eines gewissen Hirayama Hambei, ein Monument in der Form eines Hyōtan, — das ist einer Kürbisflasche, wie sie Reisende mit Sake gefüllt mitzuführen pflegen. Die

gebräuchlichste Form des Hyōtan gleicht einem Stundenglase, nur daß der untere Teil ein wenig breiter ist als der obere. Dieses Gefäß kann nur aufrechtstehen, solange es voll oder wenigstens halb voll ist, so daß man in einem japanischen Liede den Weinliebhaber zu seiner Kürbisflasche sagen läßt: „Mit dir falle ich!" Offenbar haben in diesem Friedhof die Trinkgewaltigen ein Bereich für sich; denn dieselbe Reihe enthält viele andere Monumente von gleicher Form, — auch eines in Form einer sehr großen Sakeflasche (isshōdokkuri)[8] mit einem Verse, der wohl nicht den Sutras entnommen ist. Aber das seltsamste Monument von allen ist ein großer Steindachs, der aufrecht sitzend mit seinen Vorderpfoten auf dem Bauch zu trommeln scheint. Auf seinem Bauch ist der Name Inouyé Dennosuké eingegraben, nebst dem Verse: □

□ Tsuki yo yoshi □
□ Nembutsu tonaite □
□ Hara tsudzumi. □

Was ungefähr folgendes bedeutet: „In schönen Mondnächten spiele ich, das Nembutsu rezitierend, die Bauchtrommel." Die Blumenvasen haben die Form von Sakéflaschen. Künstliches Felsgestein trägt das Monument, und hier und dort zwischen den Felsen stehen kleinere, wie buddhistische Priester gekleidete Dachsfiguren (Tanuki-bōzu). Meine Leser wissen wohl, daß man dem japanischen Tanuki die Kraft beimißt, menschliche Gestalt anzunehmen und durch Schlagen auf den Bauch musikalische Laute, wie die einer Handtrommel, hervorzubringen. Man sagt von ihm, daß er sich zu bösen Zwecken

in einen buddhistischen Priester verwandeln kann, und daß er dem Saké sehr zugetan ist. Natürlich bedeuten solche Bilder auf einem Friedhof nichts weiter als Exzentrizitäten, und man hält sie für geschmacklos. Sie erinnern an gewisse scherzhafte Pinseleien und Inschriften auf den griechischen und römischen Gräbern, die in bezug auf den Tod oder eigentlich in bezug auf das Leben ein Gefühl, oder richtiger, die Affektation eines Gefühls ausdrücken, das unser modernes Empfinden abstößt. □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □



Ich sagte schon früher, daß eine japanische Stadt nicht viel anderes ist als ein Gewirr von Holzhütten, und Osaka bildet keine Ausnahme. Aber das Innere vieler solcher gebrechlicher hölzerner Wohnstätten sind Kunstwerke, und vielleicht besitzt keine Stadt eine größere Anzahl entzückender Heime als Osaka. Kyōto ist allerdings reicher an Gärten, da Osaka verhältnismäßig wenig Raum für solche Anlagen bietet, aber ich spreche nur von den Häusern. Äußerlich mag eine japanische Straße den Eindruck einer Reihe hölzerner Schuppen oder Ställe machen, aber das Innere jeder Wohnung kann ein Wunder an Schönheit sein. Gewöhnlich ist die Außenseite eines japanischen Hauses durchaus nicht ansprechend, obgleich sie eine gewisse gefällige Eigenart der Form haben kann. Und sehr häufig sind die rückwärtigen Mauern mit verkohlten Brettern verkleidet, deren geschwärzte und gehärtete Fläche

der Feuchtigkeit besser widerstehen soll, als irgendein Anstrich oder Verputz. Mit Ausnahme etwa einer Kohlenhütte könnte man sich nichts Rußigeres vorstellen. Aber die Innenseite der schwarzen Mauer kann ästhetisch entzückend sein. Die verhältnismäßige Wohlfeilheit eines solchen Wohnhauses beeinträchtigt diese Möglichkeit keineswegs; denn die Japaner übertreffen alle Nationen darin, mit einem Minimum von Kosten ein Maximum an Schönheit zu erzielen, während das industriell vorgeschrittenste Volk des Westens, die praktischen Amerikaner, erst dazu gelangt sind, mit einem Maximum an Kosten ein Minimum an Schönheit zu erreichen. Über das Innere japanischer Häuser kann man aus Morses „Das japanische Heim" sehr viel lernen; aber selbst dieses bewunderungswürdige Buch gibt nur den Schwarz-und-weiß-Eindruck, und mehr als die Hälfte des Zaubers solcher Interieurs liegt in der unbeschreiblich sanften Liebkosung der Farben. Morses Werk so zu illustrieren, daß dieser Farbenzauber sich auf den Beschauer überträgt, wäre eine kostspieligere und schwierigere Aufgabe als die Reproduktion von Racinets „Costumes Historiques". Aber selbst dann könnte das gedämpfte Licht, der Ton der vollkommenen Ruhe, die Offenbarungen der Zartheit und Zierlichkeit, die das Auge in jedem Winkel der Zimmer fesseln, die in dem Beschauer das Gefühl des ewigen Sommers erwecken sollen, kaum geahnt werden. Vor fünf Jahren, als ich die japanische Art, Blumen anzuordnen, ein wenig kennen gelernt hatte, schrieb ich,

daß mir der Anblick der Vulgarität oder eigentlich Brutalität, die wir im Westen ein „Bukett“ nennen, unerträglich sei. Heute will ich hinzufügen, daß ich, seit ich die japanischen Wohnräume kenne, mich von den abendländischen, gleichviel wie geräumig, komfortabel oder reich ausgestattet sie sein mögen, ebenso abgestoßen fühle. Müßte ich jetzt zum abendländischen Leben zurückkehren, mir wäre zumute, wie Tom dem Reimer, der nach sieben Jahren im Märchenland eine Welt von Häßlichkeit und Kummer wiedersieht.

Es ist möglich — wie behauptet wurde — (obgleich ich es nicht glauben kann), daß die abendländischen Künstler von der japanischen Malkunst nur mehr wenig lernen können. Aber von einem bin ich ganz überzeugt, daß unsere Architekten aus dem Studium der japanischen Wohnräume noch eine Unendlichkeit von Tatsachen zu lernen hätten, insbesondere was die Behandlung und Tönung der Flächen betrifft. Ob die zahllosen Stile dieser Wohnräume auch nur klassifiziert werden könnten, scheint mir zweifelhaft. Ich glaube nicht, daß von hunderttausend japanischen Häusern (ausgenommen natürlich die Heime der allerärmsten Klasse) auch nur zwei Interieurs völlig gleich sind, — denn der Künstler wiederholt sie nie, wenn er es irgendwie vermeiden kann. Die Lehre, die er vorzutragen hat, ist die Lehre des vollkommenen Geschmacks, mit schier unerschöpflicher Abwechslung kombiniert. Geschmack — wie selten trifft man ihn doch in unserer abendländischen Welt! Und wie unabhängig ist er doch vom Material, wie intuitiv, wie uner-

reichbar, wie unerklärbar für den Vulgären! Aber für den Japaner ist der Geschmack ein Erstgeburtsrecht. Er ist allgegenwärtig, obgleich im Entwicklungsgrade verschieden, je nach den Lebensumständen und der ererbten Tradition. Der Durchschnittsabendländer hat nur ein Auge für seine gewöhnlicheren Formen, hauptsächlich die durch den Handelsimport in sein Land eingeführten; und gewöhnlich gilt das, was der Westen an dem japanischen Geschmack bewundert, in Japan selbst für vulgär. Nicht als ob wir unrecht hätten, alles zu bewundern, was an sich schön ist. Selbst die Zeichnungen auf den gefärbten Tüchern zum Preise von zwei Cent können wirklich sehr hübsch sein, und tatsächlich rühren sie auch manchmal von ausgezeichneten Künstlern her. Aber von der aristokratischen Strenge des besten japanischen Geschmacks, der komplizierten Verfeinerung in der Bestimmung der Proportionen, der Valeurs, der Töne, macht sich der Westen überhaupt noch keine Vorstellung. Nirgends betätigt sich dieser Geschmack so reizend wie in den Privatwohnungen, hauptsächlich was die Farbe betrifft. Die Regeln der Farbenaufeinanderfolge für eine Zimmerreihe sind nicht weniger durchdacht als die Regeln für die Farbenzusammenstellung der Kleidung, obgleich sie eine erkleckliche Mannigfaltigkeit zulassen. Schon aus den Farbennuancen eines Privathauses kann man auf den Bildungsgrad des Besitzers schließen. Da ist nichts gemalt, nichts gefirnißt, keine Wandtapeten, nichts als Lack und Politur und eine Art von un-

gefähr fünfzehn Zoll breiter Papierbordüre, die zum Schutze der Wände beim Abstäuben und Reinigen den unteren Rand der Mauer entlang läuft. Der Wandbewurf kann vielleicht aus einer Mischung von verschiedenfarbigem Sand oder aus Mengen von kleineren grauen und weißen Kieselsteinen, kleinen zerstoßenen Muschelschalen, kurzgeschnittenen Hanfsamen, Staub von Eisenfeilspänen oder Quarz bestehen. Die Wände können Granit imitieren, oder Kupfer oder Sulfat, oder können genau wie eine Rindenmasse aussehen. Aber gleichviel, welches Material zur Anwendung kommt, die erzielten Tönungen müssen denselben tadellosen Geschmack aufweisen, der in den Tönungen der Seidengewänder und Gürtel herrscht . . .

Bis jetzt ist all diese Schönheit der Innenwelt, — eben weil sie eine Innenwelt ist, dem fremden Touristen verschlossen. Im besten Falle kann er in den Räumen der Gast- oder Teehäuser alten Schlages, die er im Verlauf seiner Reisen zu Gesicht bekommt, einzelne Andeutungen finden. Ich staune, wie wenig fremde Reisende den Reiz und Zauber eines japanischen Gasthauses begreifen, oder auch nur daran denken, wieviel für ihr Behagen und Wohlgefallen da geschieht. Nicht bloß hinsichtlich ihrer persönlichen Bedürfnisse, sondern auch in bezug darauf, ihre Augen durch Schönheit zu erfreuen. Zahllose Globetrotter schreiben über ihre nichtigen Verdrießlichkeiten, ihre persönliche Bekanntschaft mit Flöhen, ihre individuellen Antipathien und Reisemisèren. Aber wie viele schreiben wohl über den Zauber der Nischen, die täglich

mit frischen Blumen geschmückt werden, geordnet, wie kein europäischer Gärtner jemals lernen wird, sie zu ordnen, und wo immer irgendein echtes Kunstwerk, in Bronze, Lack oder Porzellan, und ein Bild zu finden ist, das dem Ort und der Jahreszeit entspricht. Dieser kleinen ästhetischen Freuden, die nie aufgerechnet werden, sollte man sich bei der Überreichung des „Teegeldes" freundlich erinnern. Ich war in Hunderten von japanischen Hotels, und ich entsinne mich nur eines einzigen, wo ich nichts Seltsames oder Hübsches gefunden habe, und das war eine baufällige Baracke an einer neu eröffneten Bahnstation, hastig für den Gästefang zusammengezimmert.

Noch ein Wort über den Alkoven meines Gastzimmers in Osaka: die Wände waren mit einer Mischung von Sand und irgendeinem Metallstaub bedeckt, sahen aber wie wunderschönes Silbererz aus. An dem Pfeiler hing eine Bambusschale mit ein paar blühenden Wistariazweigen, einer rosa und der andere weiß. Das Kakemono war ein von Meisterhand mit ein paar kühnen Pinselstrichen hingeworfenes Bild zweier Krabben, die, nachdem sie vergebens versucht haben, sich auszuweichen, im Begriffe sind, miteinander zu kämpfen, — und der Humor der Situation war durch ein paar chinesische Schriftzeichen hervorgehoben, die bedeuten Woko-Sekai, oder „Alles in dieser Welt geht verkehrt". □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □



□ Mein letzter Tag in Osaka war Einkäufen gewidmet, — hauptsächlich in dem Viertel der Spielwaren- und Seidenwarenhändler. Ein japanischer Bekannter, selbst ein Ladenbesitzer, führte mich herum und zeigte mir viele außerordentliche Dinge, bis mich die Augen schmerzten. Wir gingen in ein berühmtes Seidenwarenhaus, wo ein so geschäftiges und lärmendes Treiben herrschte, daß wir Mühe hatten, uns zu dem Bodenviereck durchzuwinden, das in jedem japanischen Laden zugleich als Sitzplatz und als Ladentisch dient. Eine Menge barfüßiger, leichtgebauter Knaben sprangen mit ungeheuren Warenballen für die Kunden herbei — denn in solchen Läden gibt es keine Warenregale. Der japanische Kaufmann verläßt nie seine hockende Stellung auf der Matte; aber sagt man ihm seine Wünsche, ruft er einen Befehl, und Knaben schießen gleich herbei, die Arme voller Muster. Hat man seine Wahl getroffen, werden die Waren wieder zusammengerollt und von den Jungen in die feuersicheren Warenmagazine hinter dem Laden getragen. Zur Zeit unseres Besuches war der größte Teil des mattenbedeckten Bodens ein ungeheures, schimmerndes Gewirr von aufgehäuften Seidenstoffen und Samten in hundert Farben und hundert Preislagen. Neben dem Haupteingang empfing ein ältlicher Oberaufseher, beleibt und jovial wie der Gott des Reichtums, die Kunden. Auf einer Erhöhung in der Mitte des Ladens standen zwei scharfäugige Männer und drehten sich in entgegengesetzter Richtung um ihre eigene Achse, um Ausschau nach Dieben zu halten, und andere Wächter waren

an den Seitentüren postiert. (Nebenbei bemerkt, sind japanische Ladendiebe sehr findig, und man sagt mir, daß fast jedes große Warenhaus im Laufe des Jahres bedeutende Einbußen durch sie erleidet.) In einem Seitenflügel des Gebäudes unter einem niedrigen Oberlicht sah ich geschäftige Reihen von Buchhaltern, Kassierern und Korrespondenten, die vor kleinen, kaum zwei Fuß hohen Pulten zusammengekauert hockten. Jeder von den zahlreichen Verkäufern bediente viele Kunden zugleich, der Verkehr war ein sehr lebhafter, und die Schnelligkeit, mit der sich alles abwickelte, sprach für die ausgezeichnete Organisation des Etablissements. Ich fragte, wie viele Personen die Firma beschäftige, und mein Freund antwortete:

„Hier etwa zweihundert. Es bestehen aber verschiedene Filialen. In diesem Laden ist die Arbeit sehr anstrengend, aber die Arbeitsstunden sind kürzer als in den meisten Seidenwarenhäusern, — nicht mehr als zwölf Stunden täglich."

„Wie sind die Gehälter?" fragte ich.

„Gehälter gibt es keine."

„Wird all die Arbeit für diese Firma gratis geleistet?"

„Ein oder zwei der geschicktesten Verkäufer bekommen vielleicht ein kleines Entgelt, — nicht gerade ein Gehalt, aber monatlich eine kleine Remuneration; und der alte Oberaufseher (er ist jetzt vierzig Jahre im Hause) bekommt ein Gehalt. Die übrigen nur Verköstigung."

„Gute Verköstigung?"

„Nein, nur ganz billige und einfache Kost. Hat

ein Mann seine Zeit hier gedient — etwa vierzehn oder fünfzehn Jahre — pflegt man ihm behilflich zu sein, einen eigenen kleinen Laden zu eröffnen."

„Sind die Bedingungen in allen Geschäftshäusern Osakas gleich?"

„Ja, überall dieselben, — aber jetzt haben viele unter den Detchis die Handelsschulen absolviert. Diejenigen, die man in eine Handelsschule schickt, beginnen ihre Lehrzeit viel später, aber man sagt, daß aus ihnen nicht so gute Detchis werden, wie die, die von der Pike auf gedient haben."

„Da ist ja ein japanischer Kommis in einem fremden Handlungshaus viel besser dran?"

„Wir sind nicht dieser Ansicht," antwortete mein Freund sehr bestimmt. „Einige, die gut englisch sprechen und die die fremde Geschäftsgebarung gelernt haben, mögen ja bei sieben- oder achtstündiger Tagesarbeit fünfzig oder sechzig Dollar monatlich bekommen. Aber sie werden nicht so behandelt wie in einem japanischen Haus. Geschickte Kommis wollen nicht unter Fremden arbeiten, — diese pflegen japanische Gehilfen und Diener sehr grausam zu behandeln."

„Aber das wird doch jetzt nicht mehr der Fall sein?" sagte ich.

„Vielleicht nicht so oft. Man hat sich überzeugt, daß es nicht ganz gefahrlos ist. Aber in früheren Zeiten pflegten sie nach ihnen zu schlagen und sie zu stoßen. Die Japaner halten es für schmählich, mit ihren Detchis oder Dienstboten auch nur in einem unfreundlichen Tone zu sprechen. Der Besitzer oder der Oberaufseher fährt die Unter-

gebenen niemals barsch an. Sie sehen, wie ungeheuer angestrengt diese Männer und Knaben ohne Bezahlung arbeiten. Kein Fremder könnte, selbst für hohen Lohn, einen Japaner dazu bringen, sich so zu plagen. Ich habe in fremden Häusern gearbeitet und weiß darüber Bescheid.“

Es ist keine Übertreibung, wenn man sagt, daß der größte Teil der qualifizierten Arbeitsleistung im Handel und in der Industrie Japans unentgeltlich ist. Ein Drittel der gesamten Arbeitsleistung des Landes bleibt unentlohnt. Das Verhältnis zwischen Herrn und Angestellten beruht auf gegenseitigem Vertrauen, und die moralischen Grundbegriffe verbürgen absoluten Gehorsam. Diese Tatsache machte mir bei meinem Aufenthalt in Osaka den größten Eindruck.

Ich verlor mich in Sinnen darüber, während der Abendzug mich von dem heiteren geschäftigen Treiben der Metropole nach Norden forttrug und die Dämmerung sich um die meilenlangen Dächerreihen vertiefte, deren Fabrikschlote ihren Rauch zu den Schreinen des guten Nintoku emporsandten. Plötzlich sah ich über den Lichtblitzen der zahllosen Lampen, den weißen Sternpunkten der elektrischen Lichter, der sich vertiefenden Dämmerung die wundersame, altehrwürdige Pagode von Tennōji auftauchen, verklärt von der Purpurglorie der letzten Strahlen der untergehenden Sonne. Und ich fragte mich, ob der Glaube, den sie symbolisiert, nicht dazu beigetragen hat, jenen Geist der Geduld, der Liebe und des Vertrauens zu schaffen, auf dem aller Reichtum, alle Energie und Kraft der mächtigsten Stadt Japans beruht. □ □ □ □


BUDDHISTISCHE
ANSPIELUNGEN
IM JAPANISCHEN
VOLKSLIED

VIELLEICHT könnte uns nur ein Vertreter der alten japanischen Kultur erschöpfend darüber belehren, in welchem Grade der buddhistische Idealismus den geistigen Boden der Rasse durchdrungen und befruchtet hat. In keinem Falle wäre ein Europäer dazu imstande. Denn um das Verhältnis der fernöstlichen Religion zum fernöstlichen Leben in seinem ganzen Umfang zu ermessen, bedürfte es nicht nur einer außerordentlichen Gelehrsamkeit, sondern auch einer Erfahrung, wie sie sich kein Europäer aneignen könnte, selbst wenn er sein ganzes Leben darauf verwenden wollte. Aber selbst der abendländische Fremde sieht auf Schritt und Tritt, was der Buddhismus für Alt-Japan bedeutet haben muß. Alle Künste und die meisten Industrien erzählen dem für Symbole empfänglichen Auge buddhistische Legenden; und auf dem Gebiet des Handwerks gibt es vom Spielzeug des Kindes bis zum Hausrat des Fürsten kaum irgendeinen Gegenstand von schöner oder sinnvoller Form, der nicht in irgendeiner Weise eine solche Dankesschuld an den Buddhismus verkünden würde. Man kann buddhistische Gedanken ebenso aus den billigen Baumwollstoffen der Webstühle Osakas herauslesen wie aus den figurendurchwirkten Seidenstoffen Kyotos. Die Reliefs auf einem Eisenkessel oder die bronzenen Elefantenköpfe der Henkel eines Hibashi, die Muster der Papierschiebewände oder das gewöhnlichste Holzornament eines Torweges, die Gravierung einer Metallpfeife oder

das Email einer kostbaren Vase, — alle verkünden sie gleich beredt die Traditionen des Glaubens. Spiegelungen und Nachklänge der buddhistischen Lehre sind in der Anlage der Gärten enthalten, in den zahllosen Ideogrammen der langen Schilderzeilen, in den wunderbar ausdrucksvollen Namen bestimmter Blumen und Früchte, in den Benennungen von Bergen, Gipfeln, Wasserfällen, Dörfern, ja selbst moderner Bahnstationen. Und der so manifestierte Einfluß scheint von der neuen Zivilisation noch sehr wenig tangiert. Bahnzüge und Dampfer tragen sogar jetzt alljährlich weit mehr Pilger zu den berühmten Schreinen als in früherer Zeit. Noch verkünden trotz Taschen- und Straßenuhren die Tempelglocken für Millionen Menschen die Zeit. Noch ist die Sprache des Volkes mit buddhistischen Redewendungen dichterisch ausgeschmückt. Noch überquellen Literatur und Drama von buddhistischen Ausdrücken, und die Alltagsstimmen der Straße, die Liedchen der spielenden Kinder, der Chor der Arbeiter bei ihren Verrichtungen, selbst die Rufe der umherziehenden Straßenverkäufer werden mir oft zu Erinnerungen an Heilige und Bodhisattvas und den Text mancher Sutras.

Eine solche Erfahrung regte mich zuerst dazu an, eine Sammlung von Liedern anzulegen, in denen buddhistische Ausdrücke oder Anspielungen vorkommen; aber angesichts des ungeheuren Stoffes wußte ich zuerst nicht, wo anzufangen. Eine verwirrende Mannigfaltigkeit japanischer Lieder, eine Mannigfaltigkeit, deren bloße Nomenklatur Seiten

in Anspruch nehmen würde, bildet das Material für eine solche Arbeit. Unter den bemerkenswertesten Arten mögen die Utai, dramatische, zumeist von Hohenpriestern komponierte Gesänge, angeführt werden, in denen wohl kaum zehn Zeilen nicht irgendeine buddhistische Allusion enthalten; ferner die Naga-uta, oft Lieder von außerordentlicher Länge; und die Jōruri, ganze Romanzen in Versen, mit denen Berufssänger ihre Zuhörer fünf oder sechs Stunden hintereinander unterhalten können. Schon der Umfang dieser Kompositionen schloß sie naturgemäß von meinem Plan aus; aber es blieb noch eine Legion kürzerer zur Auswahl. Ich beschloß endlich, mich bloß auf die Dodoitsu zu beschränken, — kleine sechsundzwanzigsilbige, in vier Zeilen angeordnete Lieder (7, 7, 7, 5). Sie sind in der Konstruktion regelmäßiger, als die in einem früheren Abschnitt behandelten Straßenlieder, aber ausgesprochen volkstümlich, und deshalb für den buddhistischen Einfluß repräsentativer als die vielen höheren Gattungen. Aus einer sehr großen für mich selbst angelegten Sammlung habe ich etwa vierzig bis fünfzig als für diese Klasse typisch ausgewählt.

Vielleicht werden die Gedichte, welche die Ideen der Präexistenz und künftigen Wiedergeburt spiegeln, für den abendländischen Leser am interessantesten sein, — nicht so sehr wegen ihres poetischen Wertes als wegen ihrer Eigenart. Wir haben sehr wenig englische Verse mit einem derartigen Ideengehalt, aber die japanische Literatur enthält deren so viele, daß sie schon ganz zu Gemeinplätzen und Konventionen geworden sind.

Etwas so Köstliches wie Rossettis „Plötzliches Licht", an dem uns hauptsächlich der mystische Spiritualismus eines Gedankens entzückt, der achtzehnhundert Jahre lang von all unseren Orthodoxen in Bann getan wurde, könnte einen Japaner nur insofern interessieren, als hier ausnahmsweise ein Abendländer Phantasien und Gefühle schildert, die dem unwissendsten japanischen Bauer ganz vertraut sind. Sicherlich wird niemand in diesen japanischen Versen oder eigentlich in meiner armseligen Prosaübertragung derselben etwas finden, was der geisterhaften Zartheit von Rossettis Phantasie auch nur entfernt gleichkäme:

I have been here before, —
But when or how I cannot tell:
I know the grass beyond the door,
The sweet keen smell,
The sighing sound, the lights along the shore,

You have been mine before, —
How long ago I may not know:
But just when at that swallow's soar
Your neck turned so,
Some veil did fall, — I knew it all of yore.

Ich war schon einmal hier,
Doch wann und wie? das weiß ich nicht!
Ich kenn' das Gras an jener Tür,
Den Duft vergaß ich nicht,
Den Seufzerlaut; am Strand entlang das Licht.

Und du gehörtest mir!
Wann? drüber liegt ein Schatten dicht!

Doch jetzt — so zog's das Köpfchen dir
Der flieh'nden Schwalbe nach zum Licht —
Das kannt' ich längst! — der Schleier fällt vor mir!
(Deutsch v. Karl Freiherrn v. Beust.)

Aber welch seltsamer vitaler Unterschied zwischen diesem rätselhaften zarten Verweben von Gedanken, die in dem abendländischen Eden der Träume als verbotene Frucht gelten, und den japanischen Alltagsäußerungen, die unmittelbar aus dem Herzen des östlichen Glaubens quellen:

Liebe, sagt man oft, hat mit Vernunft nichts
zu schaffen.
Der Grund der unseren liegt wohl in irgend
einem En einer früheren Geburt.[1]

Selbst des Seiles Knoten, das unsere Nachen
zusammenhält,
Knüpfte eines früheren Daseins Liebe schon
lang vorher.

Stammt selbst die Berührung der Ärmel
aus eines früheren Daseins En,
Wieviel stärker das En, das uns jetzt vereint![2]

Dies Leben muß Kwahō[3] wohl sein — dies
Vereintsein mit einer so Holden,
Jetzt ernt' ich den Lohn eines früheren Daseins.

Viele Lieder dieser Gattung beziehen sich auf das übliche Gelübde von Liebespaaren, einander für mehr als ein Leben anzugehören, — ein Gelübde, das vielleicht ursprünglich durch das buddhistische Aphorisma inspiriert wurde:

Oya-ko wa, Is-se:
Fūfu wa, ni-se;
Shujū wa, san-ze.

„Die Beziehung zwischen Eltern und Kind dauert ein Leben; die zwischen Gatten und Gattin zwei Leben; die zwischen Herrn und Diener drei Leben.“ Obgleich die zärtliche Beziehung so auf die Zeit von zwei Leben beschränkt ist, wird das Gelübde (wie das japanische Drama zeigt und Briefe von Selbstmördern aus Liebe bestätigen) oft leidenschaftlich für sieben Leben abgelegt. Die folgende Sammlung zeigt in der Behandlung des Themas eine große Mannigfaltigkeit des Tones, der die ganze Skala vom Pathetischen bis zum Satirischen umfaßt:

Ich schnitt mein Haar ab um seinetwillen;
aber die tiefere Beziehung zwischen uns
Kann weder in diesem noch in einem anderen Leben entzwei geschnitten werden.[4]

Sie blickt auf das Bildnis dessen, dem sie sich für zwei Leben angelobt:
Glückliche Erinnerungen kommen, ihr Antlitz mit einem Lächeln erhellend.[5]

Können wir auf Vereinigung in diesem Leben nicht hoffen,
Dann halten wir Haus erst im Lotospalaste droben.[6]

Sprachen wir nicht das Gelübde, das uns für zwei Existenzen vereint?
Müssen wir jetzt scheiden, dann wünsch' ich den Tod mir herbei.

Oh! — was beginnen wir nun? . . . Uns für
zwei Leben angelobt, —
Und nun wir vereint, zerreißt die Samisen-
Saite.[7]

Er wirbt, indem er das Gesetz von Ursache
und Wirkung für drei Leben lehrt,
Und macht den Vertrag nur für zwei, —
der listig lächelnde Priester.[8]

Jeder Sterbliche hat zahllose Leben gelebt und ist bestimmt, zahllose Leben zu leben; aber die glücklichen Augenblicke jeder einzelnen Existenz sind deshalb an sich nicht weniger kostbar:

„Eine Nacht uns nicht zu treffen, fürwahr
Grund genug zum Kummer,
Denn dieselbe Nacht kehrt in einer Geburt
nicht zweimal wieder."

Aber gleichwie ein ungewöhnlich warmer Sommer zumeist der Vorbote eines sehr strengen Winters ist, so mag allzuviel Glück in diesem Leben großes Leid im nächsten bedeuten:

„Immer leide ich so! . . . Mich dünkt, in
meinem letzten Dasein
War ich wohl allzu glücklich, — habe nicht
genug gelitten."

Diesen Liedern, die den Glauben an die Präexistenz und Wiedergeburt zum Ausdruck bringen, möchte ich an exotischem Interesse diejenigen zunächst stellen, die von der Lehre des Ingwa oder Karma handeln. Ich führe einige freie Übersetzungen dieser an, wie auch eine Sammlung kunstvollerer und gewöhnlich längerer Dichtungen als die Dodo-itsu, Ha-uta genannt. Im Original ist meine Ha-uta-

Sammlung, die ein entzückendes Gleichnis über das Glühwürmchen enthält, bei weitem die hübscheste.

> „Weine nicht! — sieh mich an! . . . Ja, all
> mein Verdacht entschwindet!
> Vergib meine harten Worte! Irgendein Ingwa
> beherrschte wohl meine Zunge.“

Offenbar ist dies die reuige Bitte eines eifersüchtigen Liebhabers. Das nächste ist wohl die Antwort des Mädchens, dem er Tränen entlockte:

> „Ich kann mir nicht denken, durch welch'
> seltsames Ingwa
> Ich der Liebe verfiel zu solch Unholdem
> wie du.“

Oder sie könnte ausrufen:

> „Ist dies der Einfluß des En? Geriet ich
> in des Karma-Rades Speichen?
> Denn dies ist, ach, ein Rad, das aus dem Geleise nicht verrückt werden kann.“[9]

Ein bemerkenswerter Hinweis auf das Rad des Karma ist folgendes:

> „Nicht wollten es dulden Vater und Mutter,
> so sagt' ich vom Liebsten mich los:
> Doch ach, mit jeder Umdrehung des Rades
> kommt und geht der Gedanke an
> ihn.“[10]

Dies ist ein Ha-uta:

> „Zahllose Insekten gibt's, die vom Morgengrauen bis zum Abendrot
> Rufen: ‚Ich liebe, ich liebe!‘ — aber des
> Glühwürmchens schweigende Leidenschaft.“

Die seinen Körper lohend verzehrt, ist tiefer
als all ihre Sehnsucht.
Also ist meine Liebe . . . aber ich fasse nicht,
durch welches Ingwa
Mein Herz sich ergab — ach! — solch
falschem Lieb!“[11]

Ist das Vorhergehende ausschließlich nur als dichterische Äußerung unserer psychologischen Antipoden denkbar, verhält es sich mit einer Gruppe von Volksliedern, die die Lehre der Flüchtigkeit widerspiegeln, ganz anders. Über die Unbeständigkeit und Leere aller irdischen Freuden ist das Christentum und der Buddhismus einer Meinung. Der große Unterschied zwischen ihnen tritt erst zutage, wenn wir ihre Lehren über das Übersinnliche und insbesondere über die Natur des Ego vergleichen. Aber die orientalische Lehre, daß das Ego eine flüchtige Zusammensetzung und das Ich nicht das wahre Bewußtsein ist, findet in diesen Volksliedern selten Ausdruck. Für das gemeine Volk besteht das Ich: es ist eine wirkliche, obgleich vielfältige Persönlichkeit, die von Geburt zu Geburt geht. Nur die gebildeten Buddhisten verstehen die tiefere Lehre, daß das, was wir uns als das Ich vorstellen, bloß eine Illusion ist, — ein verdunkelnder, vom Karma gewobener Schleier; daß es kein Selbst gibt außer dem unendlichen Selbst, dem ewigen Absoluten. In den folgenden Dodoitsu wird man Gedanken oder Gefühle finden, die mit dieser universellen Erfahrung übereinstimmen:

„Wolken trüben den Mond — Sturm und
Regen knicken die Blumen:

Diese Welt des Leids ist ach nie, wie wir
sie wünschen."[11]

„Kaum erschlossen, zerstreut und zerstiebt
der Wind,
Der Wind dieser wechsel[illegible] Welt, der
Pflaume duften[illegible]."

„Du denkst wohl, noch gibt [illegible] Morgen,
Du zart gebrechlich Kirschblüten-
herz?
Was weißt Du, ob der Sturm nicht kommt
über Nacht?"[13]

„Schatten und Formen lösen sich auf und
gleiten zurück in das Nichts.
Er, dem diese Wahrheit offenbar, ist der
Daruma von Schnee."[14]

„Der Mond der fünfzehnten Nacht ist wie
das fünfzehnjährige Herz.
Dann verblaßt der Glanz, und mit der Liebe
kommt das Dunkel."[15]

„Alle Dinge wandeln sich, sagt man uns,
in dieser Welt des Wandels und
Leids:
Nur der Liebe Art, zu geloben, sich nimmer
zu wandeln, wandelt sich nie."[16]

„Grausam der schöne Strahl, erbarmungs-
los dieser Blitz!
Eh' man noch recht ihn geschaut, siehe
verschwand schon der Glanz."[17]

„Eben seine Güte macht mein Dasein so
schwer!
Fürwahr, diese wechselvolle Welt ist eine
Welt ewigen Leids."[18]

[illegible] Aber ist der Lebens-
dauer gewiß,
[illegible] Wort, das mir befiehlt, eine Zeitlang
zu warten, ist das Wort, das ewig
[illegible]nen kann."[19]

„Allzu[illegible]h, daß eine Begegnung
[illegible]r neue Tränen kostet.[20]
Doch nie[illegible]ch wiederzusehen, wär' unerträglicher Schmerz."

„In der Freude, vereint zu sein, vergessen
wir, daß des Abends Lächeln
Zuweilen der Quell ist der Morgentränen."

Aber trotz der Lehre der Unbeständigkeit heißt es in einem anderen Dodoitsu:

„Wen nie eines Frauenlächelns Zauber berückte,
Der muß ein hölzerner Buddha wohl sein,
ein Buddha aus Erz oder Stein."[21]

Und warum ein Buddha aus Holz, Erz oder Stein? Weil der lebende Buddha, wie man uns mit launiger Respektlosigkeit im folgenden versichert, nicht so unzugänglich war:

Verlasse diese veränderliche Welt! —
dies war { Buddhas / oder / die verkehrte } Lehre!
Und seiner Letzten Sohn Ragora[22], ist
er schon vergessen?

Das Original enthält einen unübertragbaren Wortwitz, der in Romaji-Schrift so wäre:

[illegible] wo sutéy[illegible]

Sorya { Shaka Sama / saka-sama } yo.

Ragora to [illegible] ko wo
Wasurété ka?

Shakamuni ist die japanische Bezeichnung für „Sakyamuni"; „Shaka Sama" ist deshalb „Herr Sakya" oder „Herr Buddha". Aber saka-sama ist ein japanisches Wort, das „verdreht" oder „verkehrt" bedeutet; und der Unterschied zwischen der Aussprache von Shaka Sama und saka-sama ist geringfügig genug, um diesen Wortwitz zu ermöglichen. Zweifelnde Liebe ist nicht zu Ehrfurcht geneigt.

Selbst während des Betens vor den Ahnen-
täfelchen finden Liebende
Gelegenheit, Gebete zu murmeln, die nie
den Toten galten.[23]

Und für Störenfriede:

„Verhaßt der Wind oder Regen, der die
Blüten zerstört;
Weit verhaßter noch der, der den Weg der
Liebe kreuzt."

Doch die Hilfe der Götter wird inbrünstig erfleht:

„Ich mache mein Hyaku-do, den dunklen
Pfad der Liebe wandelnd,
Immer betend, ihm zu begegnen, der mein
Herz besitzt."[24]

Das Interesse der folgenden Gruppe typischer Liebeslieder beruht hauptsächlich auf den buddhistischen Allusionen:

Im Bette des Flusses der Seelen, oder des
Abends einsam harrend,
Immer ist der Schmerz der gleiche;
Zum Berge häuft sich der Kiesel."[25]

„Wer auf dem dunklen Liebespfade am weitesten den Illusionen nachgeht,
Ist immer der Klarsehende,[26] nicht der
Einfältige oder Dumme."

„Kalt von außen betrachtet, ist unsere Liebe
immer Wahnsinn.
Wer Majoi nie gefühlt, kann nimmer sie
verstehen."

„Zahllos müssen die Männer sein, die in
den dreitausend Welten leben.
Aber keinen von ihnen allen möcht' ich
für meinen Liebsten tauschen."[27]

„Wie flatterhaft ich auch scheine, mein Herz
ist nie ungetreu:
Entsteigt doch der makellose Lotos selbst dem
Schlamme."[28]

„Sind wir vereint, acht' ich selbst des Blutsees Hölle,
Ja, den Berg der Schwerter für nichts."[29]

„Noch steckt mein Leib nicht in dem schwarzen Habit; —
Aber dies, mein trauernd Herz, schon eine
Nonne ist."[30]

„Noch ist mein Haar nicht abgeschnitten;
aber mein Herz ist schon eine
Nonne,
Und wird es bis zur Stunde bleiben, da
ich ihm wieder begegne."

Aber die Macht der Mayoi verschont selbst Priester und Nonne nicht immer:

„Wohl trag ich das aschfarbene Gewand,
doch treibt mich der Sehnsucht
Trug in die Irre, nicht weiß ich,
woher noch wohin."

Bisher entnahm ich meine Beispiele hauptsächlich der Gruppe der ernsten Dodoitsu. Aber Dodoitsu einer leichteren Art enthalten vielleicht noch mehr buddhistische Allusionen. Die folgende Gruppe von fünf mag als Beispiel für Hunderte dienen:

„Nie kann das allzu rasch gesprochene Wort
zurückgerufen werden!
Deshalb empfängt der Liebende die Bitte
mit Emmas Gesicht.[81]

„Dreimal nahm ich diese Bitte mit Buddhas
Angesicht entgegen,
Doch werden zuviel Bitten an mich gerichtet,
wird mein Gesicht das Emmas
sein."

„Nun sind sie beglückt beisammen, aber
unter ihrem Boot ist Jigoku.[82]
Blase schnell, du Flußwind, blase einen
Taifun um meinetwillen."

„Vergebens sagte ich, um ihn zurückzuhalten,
daß die Krähen Nachtkrähen
seien;[83]
Unerbittlich dröhnt des Morgens Glocke, —
die Glocke, die nicht lügen kann."

„Dies ist mein W[illegible] die Raben von dreitausend Welten zu töten,
Und dann in Frieden zu ruhen mit meinem
Herzensgebieter."[84]

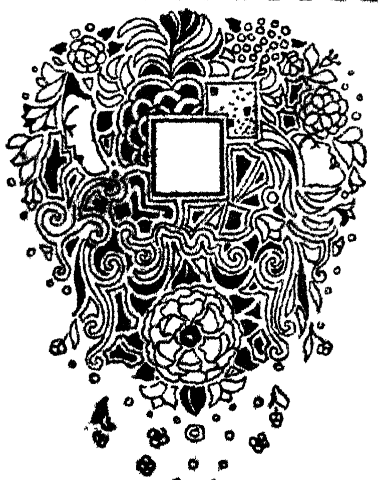
Dieses letzte führe ich nur als Kuriosum an. Denn es hat eine seltsame Geschichte und ist nicht, was es scheint, obgleich das Motiv sicherlich durch irgendein Lied, wie das unmittelbar vorhergehende angeregt scheint. Es verherrlicht die Untertanentreue und wurde von Kido aus Chōshū gedichtet, einem der Führer der großen Bewegung, die den Sturz des Shogunates, die Wiedereinsetzung der kaiserlichen Macht, die Rekonstruktion der japanischen Gesellschaft und die Einführung und Annahme der abendländischen Zivilisation herbeiführte. Kido, Saigō und Okubo werden mit Recht als die drei Helden der Restauration bezeichnet. Während Kido in Gemeinschaft mit seinem Freunde Saigō seine Pläne in Kyōto vorbereitete, komponierte und sang er als Ausdruck seiner wahren Gefühle dieses Lied. Mit den Worten „Raben der dreitausend Welten" bezeichnete er die Tokugawa-Anhänger; mit dem Worte „nushi" (Gebieter oder Herzensfürst) bezeichnete er den Kaiser; und mit dem Ausdruck „soine" (miteinander ruhen) spielt er auf den erwünschten Zustand an, zu einer direkten Verantwortlichkeit gegenüber dem Thron zu gelangen, ohne weitere Mittelspersonen wie Shōgune und Daimyōs. Es war nicht das erste Beispiel in der japanischen Geschichte, daß ein Volkslied dazu benutzt wurde, Meinungen auszusprechen, die, in unverhüllter Sprache ausgedrückt, zu Mord und Totschlag aufgereizt hätten.

Während ich diese Bemerkungen über Kidos Lied niederschrieb, regte mich die buddhistische Redewendung Sanzen sekai (die, wie der Leser

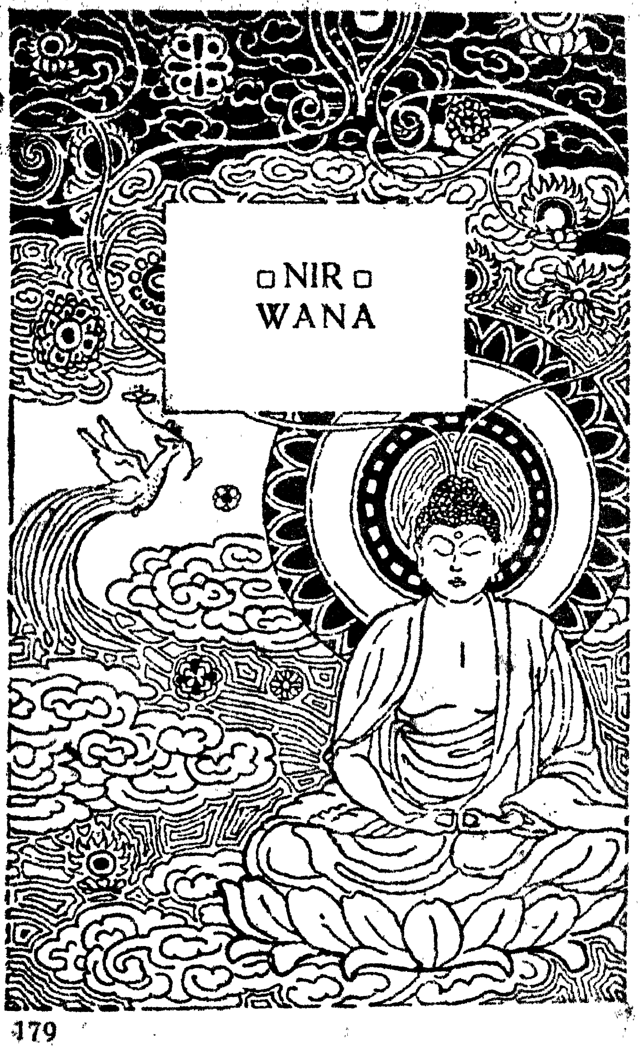
bemerkt haben wird, in dieser Sammlung zweimal vorkommt) zu einigen Betrachtungen an, mit denen diese Abhandlung beschlossen werden mag. Ich erinnere mich, daß, als ich vor Jahren begann, mich mit den Umrißlinien der buddhistischen Philosophie vertraut zu machen, mir die ungeheure buddhistische Konzeption des Universums einen geradezu überwältigenden Eindruck machte. Denn der Buddhismus, wie ich ihn verstehe, hat sich der Menschheit nicht bloß für eine einzige bewohnte Welt als rettender Glaube dargeboten, sondern als Religion „zahlloser, hunderttausend Myriaden Kôtis[36] von Welten". Und die modernen wissenschaftlichen Erkenntnisse über die Entwicklung und Auflösung der Gestirne schienen mir damals und scheinen mir noch heute wie eine überwältigende Bestätigung gewisser buddhistischer Theorien über kosmische Gesetze.

Der moderne Gelehrte kann sich der Tatsache nicht verschließen, daß die neue Lehre von den Himmelskörpern uns ungeheure Perspektiven eröffnet. Er muß die Entwicklung dessen, was wir Geist nennen, als eine allgemeine Phase in dem Reifeprozeß des planetarischen Lebens im ganzen Universum ansehen. Er ist genötigt, die Beziehung unseres eigenen winzigen Planeten zu den großen Schwärmen von Sonnen und Systemen nicht anders zu betrachten wie das Verhältnis einer einzigen Noctiluca zum Phosphoreszieren des Meeres. Durch seinen Glauben ist der orientalische Intellekt besser als der abendländische Geist vorbereitet worden, diese ungeheure Offenbarung

aufzunehmen, nicht als eine Weisheit, die das Leid vergrößert, sondern als eine Weisheit, die den Glauben stärkt. Und ich bin überzeugt, daß aus der unabwendbaren zukünftigen Verschmelzung der abendländischen Erkenntnis mit dem östlichen Denken ein Neobuddhismus hervorgehen muß, der die ganze Kraft der Wissenschaft erben und doch imstande sein wird, den Wahrheitssucher mit dem Lohn zu begnaden, der im zwölften Kapitel des Sutras des Diamantschneiders verheißen wird. Nimmt man den Text, wie er steht, — ohne sich an die Kommentatoren zu halten, — was könnte der Selbstlose von irgendeiner spirituellen Lehre anderes erwünschen, als den in diesem Verse verheißenen Lohn: „Sie sollen des höchsten Wunders teilhaftig werden!" □ □ □ □ □ □ □ □ □ □






NIR
WANA

ES IST nicht möglich, o Subhuti, daß diese Auslegung des Gesetzes von Wesen, die schwach im Glauben sind, vernommen werde von solchen, die an das Selbst glauben, an Wesen, an lebende Wesen und an Personen.“ Der Diamant-Schneider.

In Europa und in Amerika ist noch die Vorstellung verbreitet, daß für den Buddhisten Nirwana nicht mehr und nicht weniger bedeute, als absolutes Nichts, vollkommene Vernichtung. Diese Vorstellung ist irrig. Aber sie ist nur insofern irrig, als sie eine halbe Wahrheit enthält. Diese halbe Wahrheit hat jedoch weder Wert noch Interesse, ja ist nicht einmal verständlich, wenn sie nicht mit der anderen Hälfte zusammengefügt wird. Und von dieser anderen Hälfte hat der Abendländer im allgemeinen auch nicht die leiseste Ahnung.

Allerdings bedeutet Nirwana ein Erlöschen. Aber wenn wir unter diesem Erlöschen des individuellen Seins einen Seelentod verstehen, ist unsere Vorstellung von Nirwana eine falsche. Oder wieder, wenn wir uns unter Nirwana ein solches Aufgehen des Endlichen in dem Unendlichen vorstellen, wie es der indische Pantheismus verheißt, ist auch diese unsere Vorstellung dem Buddhismus fremd.

Und dennoch deuten wir eine Seite der buddhistischen Lehre richtig, wenn wir uns unter Nirwana das Erlöschen der individuellen Wahrnehmungen, der Empfindungen, des Denkens, die schließliche Auflösung der bewußten Persönlichkeit vorstellen, die Vernichtung all dessen, was in dem Begriff „Ich“ eingeschlossen sein kann.

Der scheinbare Widerspruch der vorhergehen-

den Sätze liegt nur in unserem abendländischen Ich-Begriff. Das Ich bedeutet für uns Gefühle, Ideen, Gedächtnis, Wille; und niemand, der nicht etwa mit dem germanischen Idealismus sehr vertraut ist, könnte auf die Idee verfallen, daß Bewußtsein mit dem Ich nicht identisch sei. Der Buddhist hingegen erklärt alles, was wir „Ich" nennen, für trügerisch. Er definiert das Ego als ein bloß zeitweiliges, durch die physischen und geistigen Erfahrungen der Rasse geschaffenes Aggregat von Empfindungen, Impulsen und Ideen, alle dem vergänglichen Körper zugehörig, und alle dazu bestimmt, sich mit ihm aufzulösen. Was der abendländischen Auffassung als die unzweifelhafteste Realität erscheint, ist nach der buddhistischen Auffassung die größte aller Illusionen, ja sogar der Quell alles Kummers und aller Sünde. *„Geist, Gedanke und alle Sinne sind dem Gesetz von Leben und Tod unterworfen. Für die Erkenntnis des Ich und der Gesetze von Geburt und Tod gibt es kein Erfassen und keine Sinneswahrnehmung. Hat man sich selbst erkannt, und hat man erkannt, wie die Sinne funktionieren, bleibt kein Raum für die Idee des ‚Ich', kein Boden für ihre Gestaltung. Aus dem Begriff des ‚Ich' entspringt alles Leid, er bindet die Welt wie mit Fesseln. Aber hat man erkannt, daß es kein ‚Ich' gibt, das gefesselt werden kann, dann sind alle diese Ketten gesprengt."*[1]

Aus diesem Text ergibt sich mit großer Klarheit, daß das Bewußtsein nicht das wahre Ich ist, und daß der Geist mit dem Körper stirbt. Der mit dem buddhistischen Denken nicht vertraute Leser wird wohl fragen: „Was ist dann der Sinn

der Lehre vom Karma, der Lehre vom moralischen Fortschritt, der Lehre von den Folgen der Handlungen?“ Wollte man versuchen, nur mit Hilfe der ontologischen Ideen des Abendlandes jene Übersetzungen der buddhistischen Sutras zu studieren, wie sie uns in den „Sacred Books of the East“ an die Hand gegeben sind, würde man auf jeder Seite auf scheinbar unlösliche Rätsel stoßen. Wir finden eine Lehre der Wiedergeburt, aber die Existenz der Seele wird in Abrede gestellt. Man sagt uns, daß das Mißgeschick dieses Lebens eine Strafe für in früheren Leben begangene Irrtümer ist; und dennoch findet keine persönliche Seelenwanderung statt. Wir finden die Behauptung, daß Wesen reindividualisiert werden; aber sowohl Individualität wie Persönlichkeit werden Illusionen genannt. Ich zweifle, daß jemand, der in die tieferen Formen der buddhistischen Religionsvorstellungen nicht ganz eingedrungen ist, die folgenden Auszüge aus dem ersten Teil der „Fragen des Königs Milinda“ verstehen könnte.

Der König sagte: „Nagasena, gibt es irgend jemanden, der nach dem Tode nicht reindividualisiert wird?“ Nagasena antwortete: „Ein sündhaftes Wesen wird reindividualisiert; ein sündloses nicht.“ (pag. 50.)

„Gibt es, Nagasena, etwas Derartiges wie eine Seele?“ „Es gibt nichts Derartiges wie eine Seele.“ (pag. 86—89.) Dieselbe Behauptung wird in einem späteren Kapitel (pag. 111) wiederholt, mit der Einschränkung: *„Im höchsten Sinn, o König, gibt es so etwas nicht.“*

„Gibt es irgendein Wesen, Nagasena, das von einem Körper in einen anderen übergeht?“ „Nein, es gibt keines.“ (pag. 112.) □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

„Wenn es keine Seelenwanderung gibt, Nagasena, kann es da eine Wiedergeburt geben?" „Ja, das kann es."

„Weiß jemand, der im Begriffe ist, wiedergeboren zu werden, daß er wiedergeboren wird?" „Ja, er weiß es, o König." (pag. 113.)

Natürlich wird der abendländische Leser fragen: „Wie kann es ohne Seele eine Reindividualisierung geben? Wie kann eine Wiedergeburt ohne Seelenwanderung stattfinden? Wie kann es ohne Persönlichkeit ein persönliches Vorauswissen der Wiedergeburt geben?" Aber die Antwort auf solche Fragen wird man in dem angeführten Werke nicht finden.

Es wäre irrig, anzunehmen, daß die zitierten Stellen besonders dunkel sind. In bezug auf die Doktrin der Auslöschung des Selbst zeigen fast alle dem Leser zugänglichen buddhistischen Texte eine verblüffende Übereinstimmung. Vielleicht bietet das in den „Sacred Books of the East" enthaltene „Sutra des großen Hinscheidens" das bemerkenswerteste Beispiel dafür. In der Beschreibung der acht zum Nirwana führenden Stufen der Befreiung wird das, was wir von unserem abendländischen Gesichtspunkt den Prozeß der absoluten Vernichtung nennen könnten, deutlich geschildert. Man sagt uns, daß auf der ersten dieser acht Stufen der buddhistische Wahrheitssucher noch subjektiv und objektiv die Ideen der Form beibehält. Auf der zweiten Stufe löst er sich von der subjektiven Idee der Form und sieht die Formen nur als äußere Phänomene. Auf der dritten Stufe gelangt er zu der Perzeption einer umfassenderen Wahrheit. Auf der vierten Stufe überwindet er alle Ideen der

Formen, die Ideen des Widerstands, die Ideen der Unterscheidung, und es bleibt ihm nur die Idee des unendlichen Raums. Auf der fünften Stufe verschwindet die Idee des unendlichen Raums, um dem Gedanken Platz zu machen: *Alles ist unendliche Vernunft*. Damit, glauben vielleicht viele, sei die äußerste Grenze des pantheistischen Idealismus erreicht; aber es ist nur der Rastplatz auf dem halb zurückgelegten Wege, den der buddhistische Denker weiterschreiten muß. Auf der sechsten Stufe kommt der Gedanke: *Es existiert überhaupt nichts*. Auf der siebenten verschwindet selbst die Idee des Nichts. Auf der achten Stufe hören alle Wahrnehmungen und Ideen auf zu bestehen. Und *dann* kommt Nirvana.

In dem Sutra, das über den Tod Buddhas berichtet, wird dieser dargestellt, wie er schnell die erste, zweite, dritte und vierte Stufe der Meditation durchschreitet, um zu jenem Geisteszustand zu gelangen, „in dem einzig die Unendlichkeit des Raumes vorhanden ist“, und von da in „jenen Zustand des Geistes, für den allein die Unendlichkeit des Gedankens vorhanden ist“ — und von da in „jenen Zustand des Geistes, für den überhaupt nichts Einzelnes vorhanden ist“ — und von da in „jenen Zustand des Geistes zwischen Bewußtsein und Unbewußtsein“ — und von da in „jenen Zustand des Geistes, in dem das Bewußtsein der Empfindungen wie der Ideen ganz verschwunden ist“.

Für jemanden, der sich ernstlich bemüht hat, sich eine allgemeine Vorstellung über den Buddhismus zu bilden, sind solche Beispiele kaum nötig, da

die fundamentale Doktrin der Verkettung von Ursache und Wirkung dieselbe Verneinung der Realität des Selbst ausspricht und dieselben Probleme bietet. Die Illusion schafft Handlung oder Karma, Karma Selbstbewußtsein; Selbstbewußtsein Individualität; Individualität die Sinne; die Sinne Kontakt; Kontakt Empfinden; Empfinden Begehren; Begehren Vereinigung; Vereinigung Empfängnis; Empfängnis Geburt; Geburt Leid, Altersschwäche und Tod. Zweifellos kennt der Leser die Doktrin der Zerstörung der zwölf Nidanas; und es wäre überflüssig, sie hier ausführlich zu wiederholen. Aber es mag angezeigt sein, an die Lehre zu erinnern, daß durch das Aufhören des Kontaktes das Empfinden zerstört wird; durch das Aufhören des Empfindens die Individualität; und durch das Aufhören der Individualität das *Ich-Bewusstsein*.

Ehe die Rätsel, welche solche Texte bieten, nicht gelöst sind, ist jede Bemühung, den Sinn des Nirwana zu begreifen, aussichtslos. Um den wahren Sinn dieser jetzt durch Übersetzungen dem Leser zugänglich gemachten Sutras zu verstehen, ist es nötig, zu wissen, daß die verbreiteten abendländischen Vorstellungen von Gott und Seele, Materie und Geist in der buddhistischen Philosophie überhaupt nicht existieren. Ihre Stelle nehmen Vorstellungen ein, für die das abendländische religiöse Denken keine Analogie aufweist. Vor allem ist es notwendig, daß der Leser aus seinem Geiste jeden theologischen Begriff der Seele ausmerze. Die bereits angeführten Texte müssen klar gemacht haben, daß es in der buddhistischen Philosophie keine persönliche

Seelenwanderung und keine individuelle, bleibende Seele gibt. ▫ ▫ ▫ ▫ ▫ ▫ ▫ ▫ ▫ ▫ ▫ ▫ ▫ ▫ ▫



„O Bhagavat, die Idee eines Ich ist keine Idee; und die Idee eines Wesens oder einer lebenden Person oder einer Person überhaupt ist keine Idee. Und warum? Weil die vollendeten Buddhas von allen Ideen befreit sind." Der Diamant-Schneider.

Und nun wollen wir versuchen, zu begreifen, was denn eigentlich stirbt und was wiedergeboren wird, was Irrtümer begeht und Strafe erleidet, was von Zuständen des Leides zu Zuständen der Seligkeit übergeht, was nach der Vernichtung des Ich-Bewußtseins Nirwana erreicht; was die „Auslöschung" überlebt und Kraft hat, aus dem Nirwana zurückzukehren, was die Vier Unendlichen Gefühle empfindet, nachdem alles endliche Gefühl erloschen ist.

Nicht das empfindende und bewußte Ich geht in Nirwana ein. Das Ego ist bloß ein zeitweiliges Aggregat zahlloser Illusionen, eine Phantommuschel, eine Wasserblase, die zerstiebt. Es ist ein Produkt des Karma, oder eigentlich, wie mein buddhistischer Freund sagt, es *ist* Karma. Um diese Behauptung zu verstehen, muß der Leser sich vergegenwärtigen, daß in dieser orientalischen Philosophie Handlungen und Gedanken Kräfte sind, die sich zu materiellen und geistigen Phänomenen integrieren, zu dem, was wir objektive und subjektive Erscheinungen nennen. Die Erde, auf die wir treten, die Berge und Wälder, die Flüsse und

Meere, die Welt und ihr Mond, kurz das sichtbare Universum, — ist die Integration von Handlungen und Gedanken, ist Karma oder wenigstens von Karma bedingtes Sein[2].

Das Karma-Ego, das wir Selbst nennen, ist Geist und ist Körper; beide lösen sich unablässig auf, beide erneuern sich unablässig. Seit unvordenklichen Anfängen hat sich dieses objektive und subjektive Doppelphänomen abwechselnd aufgelöst und integriert: jede Integration ist Geburt, jede Auflösung ist Tod. Es gibt keine andere Geburt und keinen anderen Tod als die Geburt und den Tod des Karma in irgendeiner Form. Aber bei jeder Geburt ist die Reintegration nie die Reintegration des identischen Phänomens, sondern die eines andern, das aus demselben entsteht, wie Wachstum Wachstum erzeugt und Bewegung Bewegung hervorruft, so daß das geisterhafte Selbst bei jeder Wiederverkörperung nicht nur seine Form und seinen Zustand verändert, sondern auch tatsächlich seine Persönlichkeit. Es gibt bloß eine Realität, aber es gibt keine permanente Individualität, keine konstante Persönlichkeit: da ist nur das Phantom des Ich, und ein Phantom folgt dem andern, wie Welle auf Welle in dem geisterhaften Meer von Geburt und Tod. Und gleichwie das Stürmen eines Meeres nur eine Bewegung der Ondulation, nicht der Translation ist, gleichwie es nur die Gestalt der Welle, nicht die Welle selbst ist, die weitertreibt, so ist das Werden und Vergehen des Lebens nur das Erstehen und Verschwinden von Formen, — geistigen Formen, materiellen

Formen. Die unergründliche Realität vergeht nicht. „Alle Formen," so steht es in dem Kongō-hannya-haramitsu-Kyō[8], „sind unwirklich: er, der sich über alle Formen erhebt, ist der Buddha." Aber was kann sich denn nach der totalen Disintegration des Körpers und der schließlichen Auflösung des Geistes über alle Formen erheben?

Unbewußt hinter dem trügerischen Bewußtsein des unvollkommenen Menschen, — über den Wahrnehmungen, Perzeptionen, dem Denken, — verpuppt in die Hülle dessen, was wir Seele nennen, aber was in Wahrheit nur ein dicht gewobener Schleier der Illusion ist, ist das Ewige und Göttliche, die absolute Realität: nicht eine Seele, nicht eine Persönlichkeit, sondern das All-Selbst ohne Selbstsucht, — das Muga no Taiga, — Buddha im Karma-Schoße. In jedem solchen Phantom-Ich ist das Göttliche eingeschlossen, und doch sind die zahllosen nur eins. In jedem Wesen inkarniert, schlummert der unendliche Intellekt unentwickelt, verborgen, unerkannt, — aber seit Urewigkeiten dazu bestimmt, einmal zu erwachen, um das geisterhafte Gewebe der Sinne zu zerreißen, seine fleischliche Hülle für immer zu durchbrechen und sich zum hehrsten Sieg über Raum und Zeit aufzuschwingen. Weshalb in dem Kegon-Kyō (Avatamsaka-Sutra) geschrieben steht: „Kind Buddhas, da ist auch nicht ein einziges lebendes Wesen, in dem nicht diese Weisheit des Tathâgata wohnte. Nur infolge ihrer eitlen Gedanken und Neigungen werden sich nicht alle Wesen dessen bewußt . . . . Ich will sie den heiligen Pfad lehren — will sie

von ihren törichten Gedanken ablenken und zu der Einsicht bringen, daß der ungeheure und tiefe Intellekt, der in ihnen wohnt, sich selbst von der Weisheit Buddhas nicht unterscheidet."

Hier verweilen wir ein wenig, um die Zusammenhänge dieser fundamentalen Theorien des Buddhismus mit der Auffassung der abendländischen Wissenschaft zu betrachten. Es ergibt sich daraus, daß die buddhistische Verneinung der Realität der Erscheinungswelt weder eine Negation der Realität der Phänomene als Phänomene ist, noch eine Negation der Kräfte, die objektiv oder subjektiv die Phänomene bewirken. Denn die Negation des Karma als Karma würde die Negation des ganzen buddhistischen Systems bedeuten. Tatsächlich verhält es sich so, daß das, was wir wahrnehmen, nie die Realität an sich ist, und daß das wahrnehmende Ego selbst ein unbeständiges Netz von Gefühlsaggregaten ist, die auch unbeständig und ihrer Natur nach Illusionen sind. Dieser Gesichtspunkt ist wissenschaftlich einleuchtend, ja vielleicht unumstößlich. Von der Substanz an sich wissen wir sicherlich nichts. Wir werden uns des Universums nur als eines ungeheuren Spiels von Kräften bewußt; und wenn wir auch im allgemeinen die relative Bedeutung der Gesetze erkennen, die in diesen Kräften zum Ausdruck kommen, wird uns alles, was das Nicht-Ego ist, bloß durch die Vibrationen eines Nervensystems offenbar, das niemals bei zwei menschlichen Wesen genau gleich ist. Doch selbst diese wechselnden und unvollkommenen Wahrnehmungen beweisen uns die

Flüchtigkeit aller Formen, aller objektiven und subjektiven Aggregate. Der Prüfstein der Realität ist Beständigkeit. Und da der Buddhist im sichtbaren Universum nur ein fortwährendes Fluktuieren von Phänomenen sieht, bezeichnet er die materiellen Aggregate wegen ihrer Unbeständigkeit als unwirklich, — unwirklich wenigstens wie eine Wasserblase, eine Wolke oder ein Spiegelbild. Die allgemeine Form des Denkens ist die Relation; da aber die Relation unkonstant ist, wie könnte da der Gedanke konstant sein? . . .

Von diesem Standpunkt beurteilt ist die buddhistische Doktrin nicht Antirealismus, sondern in Wahrheit ein transformierter Realismus, der in den zutreffenden Worten Herbert Spencers seinen adäquaten Ausdruck gefunden hat: „Da jedes Gefühl und jeder Gedanke flüchtig ist, ist ein ganzes aus solchen Gefühlen und Gedanken zusammengesetztes Leben auch nur flüchtig; und da manche der Objekte, zwischen denen das Leben verbracht wird, obgleich weniger flüchtig, doch im Begriffe sind, ihre Individualität mehr oder weniger schnell zu verlieren, *erkennen wir, daß das einzig Permanente die unter all diesen wechselnden Formen verborgene unerkennbare Realität ist.*"

Ebensowenig kann bei eingehender Analyse die buddhistische Lehre, daß das, was wir das Ich nennen, ein flüchtiges Aggregat, eine sinnliche Illusion ist, von irgendeinem ernsten Denker in Abrede gestellt werden. Der Geist, im Sinne der wissenschaftlichen Psychologie, ist aus Gefühlen und aus den Beziehungen zwischen den Gefühlen zusam-

mengesetzt; und die Gefühle wiederum sind aus Einheiten einfacher Empfindungen zusammengesetzt, die physiologisch mit winzigen Nervenerschütterungen koinzidieren. Alle Sinnesorgane sind fundamental gleich, da sie als evolutionelle Modifikationen derselben morphologischen Elemente anzusehen sind, und alle Sinne sind Modifikationen von Berührung. Oder möglichst einfach ausgedrückt: die Sinnesorgane, — Gesicht, Geruch, Geschmack, selbst Gehör, — haben sich alle gleicherweise aus der Epidermis entwickelt! Nach den Ergebnissen der Histologie und Embryologie ist selbst das menschliche Gehirn bei seinem ersten Beginn bloß eine „Einstülpung der epidermischen Schichten“. Und so ist auch der Gedanke, physiologisch und evolutionell betrachtet, eine Modifikation der Berührung. Gewisse Vibrationen, die sich durch den Sehapparat betätigen, rufen in dem Gehirn jene Bewegungen hervor, die von Licht- und Farbenwahrnehmungen begleitet sind. Andere Vibrationen, die auf den Gehörmechanismus einwirken, verursachen das Gefühl des Schalles, wieder andere, die Veränderungen in bestimmten Geweben hervorbringen, bewirken Geschmacks-, Geruchs- und Tastempfindungen. All unser Wissen ist direkt oder indirekt aus einer physischen Empfindung entsprungen und abgeleitet, — der Berührung. Natürlich ist dies keine erschöpfende Erklärung, weil niemand sagen kann, was die Berührung fühlt. Mit Recht sagt Schopenhauer: „Alles Physische ist zu gleicher Zeit metaphysisch.“ Aber die Wissenschaft rechtfertigt vollkommen den buddhistischen Standpunkt, daß das,

was wir das Ich nennen, ein Bündel von Empfindungen, Emotionen, Gefühlen, Ideen, Erinnerungen ist, die alle mit den physischen Erfahrungen der Rasse oder des Individuums zusammenhängen, und daß unser Wunsch nach Unsterblichkeit ein Wunsch nach der Ewigkeit dieses rein sensuellen und selbstsüchtigen Bewußtseins ist. Und die Wissenschaft bekräftigt sogar die buddhistische Negation der Permanenz des sinnlichen Ego. Die Psychologie beweist, nach Wundt, daß nicht nur unsere Sinneswahrnehmungen, sondern auch die Erinnerungsbilder, die sie erneuern, ihrem Ursprung nach auf Funktionen der Sinnes- und Bewegungsorgane beruhen. . . . Eine Fortdauer dieses sinnlichen Bewußtseins muß ihr mit den Tatsachen ihrer Erfahrung unvereinbar erscheinen. Und wir können mit Recht bezweifeln, daß eine solche Fortdauer ein ethisches Erfordernis ist, ja, mehr noch, es ist fraglich, ob die Gewährung dieses Wunsches, wenn er selbst erfüllbar sein sollte, nicht ein unerträgliches Geschick wäre. □ □ □ □ □ □ □ □ □ □



„O Subhuti, hätte ich die Idee eines Wesens gehabt, eines lebenden Wesens oder einer Person, müßte ich auch die Idee der Böswilligkeit gehabt haben . . . . Nie sollte eine Opfergabe von jemandem dargebracht werden, der an Form, Schall, Geruch, Geschmack oder irgend etwas, das berührt werden kann, glaubt.“ Der Diamant-Schneider.

Die Lehre der Unbeständigkeit des bewußten Ego ist nicht nur die bedeutungsvollste in der bud-

dhistischen Philosophie: sie ist auch moralisch eine der wichtigsten. Vielleicht ist der ethische Wert dieser Lehre noch nie von einem abendländischen Denker voll ermessen worden. Wieviel menschliches Leid wurde durch die entgegengesetzten Anschauungen direkt oder indirekt verursacht, durch den Wahn der Beständigkeit, den Wahn, daß unverrückbare Gesetze den Unterschied der Charaktere, Klassen und Religionen bestimmen, und den Wahn einer unwandelbaren, unsterblichen, empfindenden Seele, die eine göttliche Laune zu Ewigkeiten der Seligkeit oder zu Ewigkeiten der Hölle prädestiniert hat! In früheren barbarischen Stadien der sozialen Entwicklung war die Vorstellung einer von ewigem Hasse bewegten Gottheit, einer permanenten Seele als unwandelbarer, zu unveränderten Zuständen bestimmten Entität; die Vorstellung der Sünde als etwas Unsühnbarem und einer nie endenden Strafe zweifellos nicht ohne Wert. Aber im Verlaufe unserer zukünftigen Evolution müssen wir uns gänzlich von diesen Vorstellungen befreien. Und wir dürfen hoffen, daß der Kontakt des abendländischen mit dem orientalischen Denken das erfreuliche Resultat herbeiführen wird, diesen Prozeß zu beschleunigen. Solange jedoch noch die Gefühle, die sich aus ihnen entwickelt haben, in uns fortleben, kann es keinen wahren Geist der Duldsamkeit geben, keinen Sinn für menschliche Brüderlichkeit und kein Erwachen der universalen Liebe. Der Buddhismus hingegen, der keine Permanenz anerkennt, keine Stabilität, keine Unterschiede des Charakters, der Klasse oder Rasse, —

es sei denn als vorübergehende Phänomene, — ja, keinen Unterschied selbst zwischen Göttern und Menschen, ist immer eine Religion der Duldsamkeit gewesen. Dämonen und Engel sind nur verschiedene Manifestationen desselben Karmas, Hölle und Himmel bloß zeitweilige Stationen auf der Wanderung zum ewigen Frieden. Für alle Wesen gibt es nur ein Gesetz, unverrückbar und göttlich: das Gesetz, kraft dessen der Niedrigste zum Platz des Höchsten aufsteigen *muss;* das Gesetz, kraft dessen der Böseste der Beste werden *muss;* das Gesetz, kraft dessen der Niedrigste ein Buddha werden *muss.* Ein solches System hat keinen Raum für Vorurteile und Haß. Unwissenheit allein ist die Quelle des Bösen und des Leids; und alle Unwissenheit muß sich durch die Vernichtung des Ich im unendlichen Licht auflösen. Solange wir versuchen, an den alten Theorien einer bleibenden Persönlichkeit und einer besonderen Inkarnation für jedes Individuum festzuhalten, können wir in dem Universum, wie es besteht, keinen moralischen Sinn finden. Die moderne Wissenschaft kann in dem kosmischen Prozeß keine Gerechtigkeit entdecken; das Höchste, was sie uns als ethische Ermutigung bieten kann, ist, daß die unerkennbaren Kräfte nicht Kräfte reiner Böswilligkeit sind. „Weder moralisch noch unmoralisch", um mit Huxley zu sprechen, „aber einfach amoralisch." Die Entwicklungslehre kann mit dem Begriff der unauflöslichen Persönlichkeit nicht in Einklang gebracht werden; und akzeptieren wir ihre Lehre der geistigen Entwicklung und Vererbung,

müssen wir auch ihre Lehre der individuellen Auflösung und der Unerklärlichkeit des Kosmos annehmen. Freilich versichert sie uns, daß sich die höheren Fähigkeiten der Menschen durch Kampf und Schmerz entwickelt haben, und daß dies auch in Zukunft der Fall sein wird, aber sie versichert uns auch, daß der Entwicklung unfehlbar die Auflösung folgt, daß der höchste Punkt der Evolution auch zugleich der Punkt ist, von dem der Rückgang beginnt. Und sind wir allzumal bloß vergängliche Daseinsformen, dazu verurteilt, wie Pflanzen und Bäume zu schwinden, — welchen Trost bietet uns da die Versicherung, daß wir für das Wohl der Zukunft leiden? Welchen Wert kann es für uns haben, daß die Menschheit in künftigen Myriaden von Zeitaltern mehr oder weniger glücklich sein wird, wenn uns nichts anderes beschieden ist, als in verhältnismäßigem Elend zu leben und zu sterben? Oder, um das ironische Wort Huxleys zu wiederholen: „Welche Kompensation für seine Leiden hat der Eohippus in der Tatsache, daß Millionen Jahre nach ihm einer seiner Nachkommen das Derby gewinnen wird?"

Aber ein ganz anderes Bild bietet der kosmische Prozeß, wenn wir gleich dem Buddhisten zur Überzeugung gelangen, daß alles Sein Einheit ist, daß die Persönlichkeit nur eine Illusion ist, die die Realität verbirgt, daß alle Distinktionen zwischen „Ich" und „Du" nur geisterhafte, aus vergänglichen Sensationen gesponnene Membranen sind, daß selbst Zeit und Raum, wie sie sich unseren kurzsichtigen Sinnen offenbaren, Phan-

tasmen sind — Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in Wahrheit nur eins. Vielleicht könnte der Gewinner des Derby sich erinnern, der Eohippus gewesen zu sein? Vielleicht wird das einst menschliche Wesen imstande sein, durch alle Schleier von Tod und Geburt zurückzublicken, durch alle Stadien der Entwicklung bis zu der ersten zarten Bewußtseinsregung aus dem Unbewußten; imstande sein, gleichwie der Yataka Buddha sich aller Erfahrungen seiner Milliarden Inkarnationen zu erinnern und sie einem anderen Ananda wie Märchen zu erzählen?

Wir haben gesehen, daß es nicht das Ich, sondern das Nicht-Ich ist — die eine, allen Phänomenen zugrunde liegende Realität — das von Form zu Form übergeht. Das Streben nach Nirwana ist ein ewiger Kampf zwischen Irrtum und Wahrheit, Licht und Dunkel, dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen; und der schließliche Sieg kann nur durch die vollkommene Auflösung der geistigen und physischen Individualität errungen werden. Nicht bloß die Überwindung eines einzigen Selbst kann genügen: Millionen von Selbst müssen überwunden werden. Denn das falsche Ego ist eine Zusammensetzung zahlloser Zeitalter, es besitzt eine Vitalität, die Universen überdauert. Bei jedem Durchbrechen der Chrysalis erscheint eine neue Chrysalis — vielleicht zarter, vielleicht diaphaner, aber aus dem gleichen sinnlichen Stoff gewoben, — ein geistiges und physisches Gewebe, aus den ererbten Illusionen, Leidenschaften, Begierden, Schmerzen und Freuden zahlloser Leben

vom Karma gesponnen. Aber was ist das, das fühlt? Das Phantom oder die Realität?

Alle Phänomene des Ich-Bewußtseins gehören dem falschen Selbst an, — aber nur so wie ein Physiologe sagen könnte, daß die Empfindung ein Produkt des Empfindungsapparates ist, womit jedoch die Empfindung noch nicht erklärt wäre. Der Buddhismus lehrt ebensowenig wie die Psycho-Physiologie zwei empfindende Entitäten. Im Buddhismus ist die einzige Entität das Absolute; und zu dieser Entität steht das falsche Selbst in der Relation eines Mediums, das Empfindungen und Impulse erst ermöglicht, aber die richtige Wahrnehmung trübt und verzerrt. Das unbedingte Absolute steht über allen Relationen; es haftet ihm nichts von dem an, was wir Lust oder Schmerz nennen; es kennt keinen Unterschied von „ich" und „du", keine Distinktion von Ort oder Zeit. Jedoch während der Dauer seiner Bedingtheit durch die Illusion der Persönlichkeit wird es sich der Lust oder des Schmerzes bewußt, gleichwie ein Träumer Unwirklichkeiten wahrnimmt, ohne sich ihrer Unrealität bewußt zu werden. Lust und Schmerz und all die Gefühle, die unserem Ich-Bewußtsein angehören, sind Halluzinationen. Das falsche Selbst existiert nur wie der Schlafzustand. Und Bewußtsein und Begehren und alle die Schmerzen und Leidenschaften des Seins bestehen nur als Traumbilder dieses Schlafes.

Aber hier gelangen wir zu einem Punkt, wo die Wissenschaft und der Buddhismus auseinandergehen. Die moderne Psychologie anerkennt keine

Gefühle, die sich nicht aus den Erfahrungen der Rasse und des Individuums evolutionell entwickelt haben; der Buddhismus hingegen behauptet das Vorhandensein von Gefühlen, die unsterblich und göttlich sind. Er erklärt, daß in diesem Karmazustand die meisten unserer Empfindungen und Perzeptionen, Ideen und Gedanken nur zu unserem Phantom-Selbst Bezug haben; daß unser geistiges Leben nicht viel mehr ist als ein Fließen von Gefühlen und Wünschen, die der Selbstsucht angehören; daß unsere Liebe und unser Haß, unsere Hoffnung und unsere Furcht, unsere Lust und unser Schmerz Illusionen sind[4]. Aber er erklärt auch zugleich, daß es höhere Gefühle gibt, die je nach dem Grade unserer Erkenntnis mehr oder weniger latent in uns sind. Diese haben mit dem falschen Selbst nichts zu tun und sind ewig.

Obgleich aber die Wissenschaft die Natur unserer Lust und unseres Schmerzes als im letzten Grund unerforschlich bezeichnet, bestätigt sie doch zum Teil die buddhistische Lehre ihres flüchtigen Charakters. Beide scheinen mehr sekundären als primären Gefühlselementen anzugehören und Evolutionsstadien zu sein, Empfindungsformen, entwickelt durch Billionen von Lebenserfahrungen aus primären Zuständen, in welchen es weder wahre Lust noch wahren Schmerz gegeben haben kann, sondern nur die unbestimmteste und dumpfeste Empfindung. Je höher die Entwicklungsstufe, desto größer der Schmerz und desto größer der Umfang aller Empfindungen überhaupt. Wenn der Zustand des Gleichgewichtes erreicht sein wird, wird der

Umfang der Gefühle abzunehmen beginnen. Die feineren Freuden und die subtileren Schmerzen müssen zuerst erlöschen, dann in allmählicher Stufenfolge, ihrer Zusammensetzung entsprechend die weniger komplizierten Gefühle, bis schließlich auf dem ganz abgekühlten Planeten nicht einmal die einfachsten Empfindungen, wie sie der niedrigsten Lebensform entsprechen, übrigbleiben.

Aber nach der buddhistischen Lehre überleben die höchsten moralischen Gefühle Rassen, Sonnen und Universen. Die rein selbstlosen, den gröberen Naturen unerreichbaren Gefühle gehören dem Absoluten an. Bei edlen Naturen wird das Göttliche bewußt, belebt sich in der Hülle der Illusion wie ein Kind im Mutterschoße (weshalb die Illusion selbst der Schoß des Tathâgata genannt wird). In noch höheren Naturen finden die Gefühle, die nicht dem Selbst angehören, Raum für mächtige Manifestationen, — sie leuchten durch das Phantom-Ego wie Licht durch eine Kristallvase. Dies ist rein selbstlose Liebe, größer als individuelles Sein, — hehrstes Erbarmen, vollkommenes Wohlwollen: sie gehören nicht dem erdgebundenen Menschen an, sondern dem Buddha im Menschen. Und wie sie sich ausbreiten, beginnen alle Gefühle des Selbst sich abzuschwächen und zusammenzuschrumpfen. Gleichzeitig läutert sich der Zustand des Phantom-Ego: all jene Undurchsichtigkeiten, die die Wesenheit des Geistes verdunkelten, beginnen sich in dem Geistesspiegel zu erhellen, und das Gefühl des Unendlichen durchdringt wie ein Lichtschauer den Traum der Persönlichkeit zu göttlichem Erwachen. □ □ □ □ □

□ Aber diese Sublimierung und letzte Auflösung des Selbst kann sich für den gewöhnlichen Wahrheitssucher nur mit unsagbarer Langsamkeit vollziehen. Die Phantom-Individualität besteht zwar nur für eine einzige Lebenszeit, schafft aber aus der Summe ihrer inneren Qualitäten und der Summe ihrer individuellen Handlungen und Gedanken die neue Verbindung, die ihr folgt, – eine neue Individualität, einen neuen Kerker von Illusionen für das „Selbst ohne Selbstsucht“[6]. Wie Name und Form löst sich das falsche Selbst auf; aber seine Impulse leben fort und rekombinieren sich, und die schließliche Zerstörung dieser Impulse, die vollkommene Auslöschung ihrer schemenhaften Vitalität, mag noch Millionen Jahrhunderte hindurch fortgesetzte Anstrengungen erfordern. Unablässig erstehen aus der Asche ausgebrannter Leidenschaften subtilere Leidenschaften, — ewig tauchen aus den Gräbern von Illusionen neue Illusionen auf. Die mächtigste der menschlichen Leidenschaften ergibt sich zuletzt: sie behauptet sich weit über die irdischen Bedingungen hinaus. Selbst nachdem ihre gröberen Formen verschwunden sind, lauern ihre Tendenzen noch in jenen Gefühlen, die ursprünglich aus ihnen hervorgegangen oder mit ihnen verschmolzen waren: so die Empfindung für das Schöne und die Freude des Geistes an lieblichen Dingen. Auf Erden werden diese zu den höheren Gefühlen gerechnet, aber im überirdischen Zustand ist es verhängnisvoll, sich ihnen hinzugeben: eine Berührung oder ein Blick kann die gebrochenen Fesseln des sinnlichen Jochs wieder

zusammenfügen. Jenseits aller Welten des Geschlechts sind seltsame Bereiche, in welchen Gedanken und Erinnerungen greifbare und sichtbare objektive Tatsachen werden, in welchen Gefühlsphantasien sich materialisieren, in welchen der geringste unwürdige Wunsch verhängnisvoll werden kann.

Man kann wohl in der abendländischen Religionsterminologie sagen, daß während des größten Teiles dieser ungeheuren Pilgerschaft und in allen Zonen der Wünsche die Versuchungen im Verhältnis zu der geistigen Kraft des Widerstandes zunehmen. Jedem Aufstieg folgt eine Expansion der Freudemöglichkeiten, eine Steigerung der Kraft, eine Erhöhung der Empfindung. Ungeheuer ist der Lohn der Selbstüberwindung, aber wer nach dem Lohne trachtet, trachtet nach Leere. Man darf nicht nach dem Himmel verlangen als einer Stätte der Lust; es steht geschrieben: Irrige Vorstellungen über die Himmelsfreuden sind noch von den starken Stricken der Lust umwunden. Man darf nicht wünschen, ein Gott oder Engel zu werden. ‚Wer, o Bruder Bhikku,' sagt der Meister, — ‚sich dem religiösen Leben weiht, in dem Gedanken, durch diese Sittlichkeit werde ich ein Engel werden, dessen Geist neigt nicht zu Inbrunst, Beharrlichkeit und Hingebung.' Vielleicht gibt das Sutra des großen Königs der Glorie das beste Bild von der Pflicht des Glückserringers. Nachdem dieser große König in den Besitz aller Herrlichkeiten gekommen ist, enthält er sich aller Freuden, verachtet alle Herrlichkeiten, verschmäht die Zärt-

lichkeit der mit göttlicher Schönheit begnadeten Königin und gebietet ihr selbst, von ihm zu verlangen, daß er sie verlasse. Mit lieblicher Fügsamkeit, aber nicht ohne natürliche Tränen, willfährt sie ihm, und er entschwindet gleich aus dem Dasein. Jeder solche Verzicht auf den durch die Tugend gewonnenen Preis trägt dazu bei, eine noch glücklichere Geburt in einem noch höheren Daseinszustand herbeizuführen. Aber kein Zustand darf herbeigewünscht werden; und erst nachdem sogar der Wunsch nach Nirwana ausgelöscht ist, kann man Nirwana erreichen.

Und nun können wir uns für eine kleine Weile in die phantastischeste Region der buddhistischen Ontologie wagen, da der suggestive Wert des Systems ohne die Kenntnis des dort geschilderten psychologischen Entwicklungsgangs nicht voll erfaßt werden kann. Ich muß allerdings vom Leser verlangen, sich in eine Theorie zu vertiefen, die sich mit dem befaßt, was jenseits aller menschlichen Erkenntnis liegt. Aber was innerhalb der Grenzen der menschlichen Erkenntnis von der buddhistischen Doktrin studiert und geprüft werden kann, deckt sich mit den Anschauungen der Wissenschaft besser als irgendeine andere religiöse Hypothese. Ja, einige der buddhistischen Lehren erweisen sich als unbegreifliche Antizipationen der modernen wissenschaftlichen Erkenntnisse. Deshalb kann man wohl sagen, daß selbst die reinen Phantasien eines Glaubens, der soviel älter ist als der unsere, und soviel mehr Übereinstimmung mit den Errungenschaften des modernen

Denkens aufweist, zum mindesten respektvolle Beachtung verdienen. □□□□□□□□□□□



„Nicht-Sein ist nur der Zugang zu dem Großen Gefährte.“ Daibon-Kyō.

„Und auf welche Weise, Siha, könnte jemand, der wahr spricht, von mir sagen: ‚Der Samana Gotama verkündigt die Vernichtung — er predigt die Lehre der Vernichtung?‘ Ich verkündige, Siha, die Vernichtung der Begierde, des bösen Willens, des Wahns, ich verkündige die Vernichtung der mannigfachen Zustände (des Herzens) die böse und nicht gut sind.“ Mahâvagga, 31, 7.

„Nin mite, hō toké“ (sieh dir erst den Menschen an und predige dann das Gesetz) ist ein japanisches Sprichwort, welches besagt, daß die Lehre Buddhas sich den Fähigkeiten des Schülers anzupassen habe. Und tatsächlich sind die großen Systeme der buddhistischen Lehre in aufsteigende Stufen (gewöhnlich fünf) geteilt, die je nach der intellektuellen Fähigkeit des Lernenden entweder in ihrer Aufeinanderfolge oder auch anders angeordnet studiert werden. Auch haben die verschiedenen Sekten und Subsekten noch eine große Anzahl von besonderen Doktrinen, so daß man sich, um einen befriedigenden Umriß der buddhistischen Ontologie zu entwerfen, eine Synthese aus den wichtigeren einander nicht widerstreitenden Lehrsätzen bilden muß. Ich brauche wohl kaum zu sagen, daß der populäre Buddhismus Konzeptionen, wie wir sie eben geprüft haben, nicht umfaßt. Das

Volk hält sich an die einfacheren Glaubensvorstellungen einer wirklichen Seelenwanderung und kennt das Karma nur als das Gesetz von Strafe und Lohn für in anderen Daseinsformen begangene Taten. Das Volk kümmert sich nicht um Nehan oder Nirwana[1], aber es denkt sehr viel an den Himmel (Gokuraku), in den, wie die Anhänger vieler Sekten glauben, die Geister guter Menschen unmittelbar nach diesem Leben eingehen können. Die Anhänger der größten und reichsten dieser modernen Sekten, — der Shinshū, — glauben, ein Rechtschaffener könne durch Anrufung Amidas gleich nach dem Tode in das große Paradies des Westens eingehen, das Paradies der Lotos-Blumen-Geburt. In dieser kleinen Studie berücksichtige ich aber weder diese volkstümlichen Glaubensvorstellungen, noch die besonderen Lehren einzelner Sekten.

Die höhere Lehre enthält jedoch die verschiedensten Auffassungen über die Erreichung des Nirwana. Einige Autoritäten sind der Meinung, daß das hehrste Glück noch auf Erden erreicht oder wenigstens geschaut werden kann, während andere sagen, daß die gegenwärtige Welt für ein vollkommenes Leben zu korrupt sei, und die Menschen nur vermöge guter Taten das Vorrecht der Wiedergeburt in einer besseren Welt erringen können, wo sich ihnen die Möglichkeit bietet, jene Heiligkeit der Gesinnung zu betätigen, die zur höchsten Seligkeit führt. Der moderne Buddhismus vertritt die letztere Anschauung, welche die höchste Daseinsform in andere Welten verlegt.

◻ Die Bedingungen des menschlichen und ani-

malischen Daseins gehören den sogenannten Welten des Begehrens (Yoku-Kai) an, deren Zahl vier ist. Unter diesen befinden sich die Regionen der Qual oder die Höllen (Jigoku), von denen viele seltsame Dinge erzählt werden. Aber für den Zweck dieses kleinen Aufsatzes kommen weder die Yoku-Kai noch die Jigoku in Betracht. Hier haben wir es nur mit dem geistigen Fortschreiten der Welt der Menschen zu tun, bis hinauf zum Nirwana, indem wir mit dem modernen Buddhismus annehmen, daß die Pilgerschaft durch Tod und Geburt wenigstens für die meisten, selbst nach Erreichung der auf diesem Erdball höchstmöglichen Daseinsform, noch weiter dauern muß. Der Weg steigt von irdischen Zuständen zu anderen und höheren Welten auf, führt zuerst durch die sechs Himmel der Wünsche (Yoku-ten); dann durch die siebzehn Himmel der Form (Shiki-Kai), und schließlich durch die Vier Himmel der Formlosigkeit (Mushiki-Kai), jenseits deren Nirwana liegt.

Die Erfordernisse des physischen Lebens — das Bedürfnis nach Nahrung, Schlaf und geschlechtlichen Beziehungen — machen sich in den Himmeln der Wünsche noch fühlbar, die eher höhere physische Welten zu sein scheinen, als das, was wir gewöhnlich unter dem Ausdruck „Himmel" verstehen. Die Bedingungen in einigen derselben sind etwa so wie man sie sich auf irgendeinem begünstigteren Planeten denken könnte, — in größeren, von einer jüngeren Sonne erwärmten Sphären. Und einige buddhistische Texte verlegen sie in entlegene Konstellationen und erklären, daß der Pfad von

Stern zu Stern führt, von Milchstraße zu Milchstraße, von Universum zu Universum, bis empor zur Daseinsgrenze[8].

Im ersten Himmel dieser Zone, dem Himmel der Vier Könige (Shi-Tennō-Ten) währt das Leben nach der Anzahl der Jahre gerechnet, fünfmal länger als auf dieser Erde, und jedes Jahr dort kommt fünfzig irdischen Jahren gleich. Aber seine Bewohner essen und trinken und heiraten, ganz nach Menschenart. In den darauffolgenden Himmeln (Sanju-san-Ten) ist die Lebensdauer doppelt so lang, während alle anderen Bedingungen entsprechend verbessert und die gröberen Formen der Leidenschaft verschwunden sind. Die Vereinigung der Geschlechter besteht fort, aber in einer Art, die merkwürdig der gleicht, deren Möglichkeit ein gewisser christlicher Kirchenvater herbeiwünschte: aus einer bloßen Umarmung ersteht ein neues Wesen. In dem dritten Himmel (Emma-Ten genannt) wo die Lebensdauer wieder verdoppelt ist, kann schon die leiseste Berührung Leben hervorrufen. In dem vierten Himmel oder Himmel der Befriedigung (Tochita-Ten) steigert sich die Lebensdauer noch weiter. Im fünften Himmel oder dem Himmel der Umwandlung der Lust (Keraku-Ten) werden seltsame neue Kräfte errungen. Subjektive Freuden können willkürlich in objektive Freuden umgewandelt werden; sowohl Gedanken als Wünsche werden zu schöpferischen Kräften, und schon de[illegible]t des Sehens kann Empfängnis und Geburt bewirken. Im sechsten Himmel (Take-jizai-Ten), werden die im fünften Himmel errungenen Kräfte noch höher entwickelt,

und die subjektiven Freuden, die in objektive verwandelt wurden, können auf andere übertragen oder mit ihnen geteilt werden, wie materielle Gaben. Und schon ein flüchtiger Blick des Auges vermag ein neues Karma zu schaffen.

Die Yoku-Kai sind alle Himmel des Sinnenlebens, — Himmel, wie sie etwa den Träumen von Künstlern, Liebenden oder Dichtern entsprechen würden. Aber diejenigen, die imstande sind, sie zu durchschreiten, ohne zu fallen — (und man bedenke, daß ein Fall nicht schwer ist) — gehen in die übersinnliche Zone ein. Zuerst durchschreiten sie die Himmel der Leuchtenden Beobachtung des Daseins und der Ruhigen Kontemplation des Daseins (Uji-ushi-shōryo oder Kakkwan). Diese Himmel sind drei an der Zahl, jeder höher als der vorhergehende, und heißen Himmel der Heiligkeit, Himmel der Höheren Heiligkeit und Himmel der Großen Heiligkeit. Nach diesen kommen die Himmel, genannt Himmel der Leuchtenden Betrachtung der Nicht-Existenz und der Ruhigen Kontemplation über die Nicht-Existenz (Mujin-mushi-shōryo). Auch diese sind drei an der Zahl, und ihre Namen bedeuten: Kleineres Licht, Unermeßliches Licht, Tönendes Licht oder Sonores Licht. Hier erreicht man die höchste der zeitlichen Daseinsform mögliche Stufe der übersinnlichen Freude. Darüber sind die Riko-shōryo genannten Regionen, oder die Himmel der Meditation über die Abkehr von der Freude. Die Namen dieser Stadien sind in aufsteigender Stufenfolge: Geringere Reinheit, Unergründliche Reinheit und Hehrste Reinheit. In

diesen besteht weder Freude noch Schmerz, noch sonst ein aktives Gefühl irgendeiner Art, bloß eine milde, negative Seligkeit, — die Lust der himmlischen Harmonie. Höher als diese Himmel sind die acht Sphären der Ruhigen Kontemplation über die Abkehr von aller Freude und Lust (Rikiraku-shōryo). Sie heißen: Die Wolkenlose, Manifestierte Heiligkeit, Ungeheure Resultate, Namenlose, Der Wärme-Bare, Schönerscheinende, Vollkommene Vision und Grenze der Form. Dort erlischt Lust und Schmerz, Name und Form. Aber es bleiben Ideen und Gedanken.

Wer diese übersinnlichen Reiche durchschreiten kann, geht gleich in die Mushiki-Kai ein — die Sphären der Formlosigkeit. Es sind ihrer vier. Im ersten Stadium der Mushiki-Kai entschwindet jedes Gefühl der Individualität; selbst die Vorstellung von Name und Form erlischt, und es bleibt nur die Idee des Unendlichen Raumes oder der Leere. Im zweiten Zustand der Mushiki-Kai schwindet diese Idee des Raumes, und an ihre Stelle tritt die Idee der unendlichen Vernunft. Aber diese Idee der Vernunft ist noch anthropomorphisch: sie ist eine Illusion und erlischt erst in dem dritten Zustand des Mushiki-Kai, genannt der Zustand des Sichannichtshaltens oder Mū-sho-ū-shō-jō. Hier ist nur die Idee des Unendlichen Nichts. Aber selbst zu dieser Daseinsform ist man noch durch Betätigung des persönlichen Geistes gelangt. Diese Betätigung hört nun auf: Man erreicht die vierte Stufe der Mushiki-Kai, — Hisō-hihisō-shō oder den Zustand der Weder-Namenlosigkeit noch Nicht-Namenlosigkeit.

Ein kleiner Überrest persönlicher Geistigkeit fährt noch fort, hier zu vibrieren, das verglimmende Flackern des Karma, der letzte verschwimmende Dunst des Seins. Es löst sich auf, und die unermeßliche Offenbarung kommt: Der träumende Buddha, von der letzten Fessel des Selbst befreit, schwingt sich auf zu der „unendlichen Glückseligkeit" des Nirwana[10].

Aber nicht jedes Wesen macht diese hier aufgezählten Stadien alle durch. Die Kraft, schneller oder langsamer aufzusteigen, hängt sowohl von erworbenen Verdiensten wie von der Beschaffenheit des Karmas ab, das überwunden werden muß. Einige Wesen gehen unmittelbar nach dem irdischen Leben in Nirwana ein, manche nach einer einzigen Wiedergeburt, manche erst nach zwei oder drei Geburten, während manche direkt aus dieser Welt in einen der übersinnlichen Himmel aufsteigen. Alle diese werden Chō genannt, — die Springer, — von denen die höchste Kategorie gleich nach dem Tode als Männer oder Frauen Nirwana erreicht. Es gibt zwei Arten der Chō, die Fu-kwan oder Niezurückkehrenden[11] und die Kwan, die Zurückkehrenden. Manchmal kann sich diese Wiederkehr in einer Art rückläufiger Bewegung vollziehen; und nach einer buddhistischen Legende über den Ursprung der Welt waren die ersten Menschen Wesen, die vom Kwō-on-Ten oder dem Himmel der leuchtenden Töne herabgefallen waren. Eine bemerkenswerte Tatsache dieser ganzen Progressionstheorie ist, daß man sich diesen Aufstieg (mit wenigen Ausnahmen) nicht in gerader Linie zurückgelegt

denkt, sondern in Wellenlinien — einem psychischen Bewegungsrhythmus.

Man mag dies phantastisch nennen; aber es stimmt mit der Wahrheit überein, daß aller Fortschritt notwendig rhythmisch ist.

Obgleich nicht alle Wesen sämtliche Stadien der großen Wanderung durchmachen, erringen doch alle, die, gleichviel auf welchem Wege, zur höchsten Erleuchtung gelangen, gewisse Fähigkeiten, die nicht von besonderen Bedingungen der Geburt, sondern nur von besonderen Bedingungen der psychischen Entwicklung abhängen. Diese sind die Roku-jindzū (Abhidjñâna) oder sechs übernatürlichen Kräfte[12]: — 1. Shin-Kyō-Tsū, die Kraft, überall durchzudringen, gleichviel, durch welches Hindernis, beispielsweise durch feste Mauern; — 2. Tengan-Tsū, die Kraft der unendlichen Vision; — 3. Tenni-Tsū, die Kraft des unendlichen Gehörs; — 4. Tashin-Tsū, die Kraft, die Gedanken aller anderen Wesen zu kennen; — 5. Shukujū-Tsū, die Kraft, sich der früheren Geburten zu erinnern; — 6. Rojin-Tsū, die unendliche Weisheit, verbunden mit der Kraft, nach Belieben in Nirvana einzugehen. Die Roku-jindzū beginnen sich in dem Shōmon-(Sravaka-)Zustand zu entfalten und breiten sich in den höheren Zuständen des Engaku (Pratyeka-Buddha) und Bosatsu (Bodhisattva oder Mahâsattva) aus. Die Kräfte des Shōmon können über zweitausend Welten ausgedehnt werden, die des Engaku oder Bosatsu über dreitausend, aber die Kräfte des Buddhatums erstrecken sich über den ganzen Kosmos. In dem ersten Zustand der Heiligkeit

hat man beispielsweise bloß die Erinnerung an eine gewisse Anzahl früherer Geburten und zugleich die Fähigkeit, eine entsprechende Anzahl künftiger Geburten vorauszusehen; in dem nächsthöheren Zustand steigert sich die Zahl der Geburten, deren man sich erinnert; und in dem Zustand des Bosatsu werden alle früheren Geburten der Erinnerung offenbar. Aber der Buddha sieht nicht bloß alle seine eigenen früheren Geburten, sondern auch die Geburten aller, die je gewesen sind oder sein können, und alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Handlungen und Gedanken aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Wesen .... Diese Träume von übernatürlicher Kraft verdienen Aufmerksamkeit wegen der damit verknüpften ethischen Lehre -- derselben, die sich durch alle vorstellbaren oder unvorstellbaren buddhistischen Hypothesen zieht, — der Lehre von der Selbstverleugnung. Nie dürfen die übernatürlichen Kräfte für die persönliche Lust ausgenutzt werden, sondern nur für die höchsten Güter, die Propaganda der Lehre, das Heil der Menschheit. Jede Ausübung für geringere Zwecke könnte ihren Verlust zur Folge haben und würde sicherlich einen Rückschritt auf dem Pfade bedeuten[13]. Sich ihrer zu brüsten, um Bewunderung oder Staunen zu erwecken, hieße mit dem Göttlichen Gaukelspiel treiben. Und von Buddha wird berichtet, daß er einmal einem Schüler eine solche unnötige Schaustellung streng verwies[14].

Ein solcher Verzicht nicht bloß auf ein Leben, sondern auf zahllose Leben, nicht bloß auf eine

Welt, sondern zahllose Welten, nicht nur auf die irdischen, sondern auf die überirdischen Freuden, nicht nur die Ichheit, sondern auch die Gottheit, kann wohl sicherlich nicht für das elende Vorrecht des bloßen Aufhörens gebracht werden, sondern einzig für das Vorrecht, das weitaus alles übertrifft, was selbst auch das Paradies zu bieten vermag. Nirwana ist kein Aufhören, sondern eine Befreiung. Es bedeutet nur den Übergang von dem bedingten Sein in das unbedingte Sein, das Aufgehen aller geistigen und physischen Phantome in dem Licht der formlosen Allmacht und Allwissenheit. Aber die buddhistische Hypothese schließt die Fortdauer dessen nicht aus, das einst imstande gewesen ist, sich aller seiner Geburten und Zustände des begrenzten Seins zu erinnern, — das Fortbestehen der Identität der Buddhas selbst in Nirwana, ungeachtet der Lehre, daß alle Buddhas eins sind. Wie soll man diese monistische Doktrin mit der Behauptung verschiedener Texte in Einklang bringen, daß das Wesen, das in Nirwana eingeht, wenn es will, wieder eine irdische Persönlichkeit anzunehmen vermag? Das Sutra des Lotos des Guten Gesetzes enthält einige sehr bemerkenswerte Stellen über dieses Thema, zum Beispiel die, in welchen der Tathâgata Prabhûtaratna geschildert wird, wie er „vollkommen erloschen auf dem Throne sitzt", und vor einer großen Versammlung spricht, in die er als der große Seher eingeführt wurde, der, „obgleich für viele Kôtis von Äonen erloschen", nun kommt, um das Gesetz zu hören. Diese Texte bieten

uns das Rätsel der Vielfältigkeit in der Einheit: denn der Tathâgata Prabhûtaratna und die Myriaden anderer erloschener Buddhas, die gleichzeitig erscheinen, sollen die Inkarnationen eines einzigen Buddhas sein.

Eine Versöhnung finden wir in der Hypothese, die man vielleicht als pluralistischen Monismus bezeichnen könnte: eine einzige Realität, zusammengesetzt aus voneinander unabhängigen und doch untereinander verketteten Bewußtseinsgruppen, oder, um vom reinen Geist in Bezeichnungen der Materie zu sprechen, ein geistiges atomistisches Ultimates. Diese Hypothese, obgleich in buddhistischen Schriften nicht als Lehre verkündet, geht sowohl aus den Texten, wie aus den Kommentaren deutlich hervor. Im Buddhismus ist das Absolute eins, wie der Äther eins ist. Der Äther ist nur als Zusammensetzung von Einheiten denkbar[15]. Und versucht man die japanische Lehre zu einer Synthese zusammenzufassen, ist das Absolute nur als Zusammensetzung aus Buddhas denkbar. Aber hier findet sich der Forscher vielleicht weiter über die Grenzen des Denkbaren fortgerissen, als ein abendländischer Philosoph sich jemals vorwagte. Alle sind Eins; — jeder Teil wird durch Verschmelzung gleich mit dem All. Nicht nur müssen wir uns die letzte Realität als eine Zusammensetzung von Einheiten bewußten Seins vorstellen, sondern auch glauben, daß jede Einheit der anderen permanent gleich und in ihren Möglichkeiten unendlich ist[16]. Die zentrale Realität jedes lebenden Wesens ist ein reiner Buddha, da die sichtbare Form und das

denkende Ich, die sie einschließen, nur Karma ist. Einigermaßen zutreffend könnte man sagen, daß der Buddhismus an Stelle unserer Theorie eines Universums physischer Atome die Hypothese eines Universums psychischer Einheiten setzt. Nicht daß er unsere Theorie der physischen Atome absolut verneint, sondern er nimmt einen Standpunkt ein, der sich in Worten etwa so ausdrücken ließe: „Was ihr Atome nennt, sind in Wirklichkeit Kombinationen, unstabile Aggregate, ausgesprochen flüchtig und deshalb ausgesprochen unreal. Atome sind nur Karma."

Und dieser Standpunkt ist außerordentlich fruchtbar. Von der letzten Natur der Substanz und der Bewegung wissen wir gar nichts. Aber wir haben wissenschaftliche Beweise dafür, daß das Bekannte sich aus dem Unbekannten entwickelt hat; daß die Atome unserer Elemente Verbindungen sind und daß, was wir Kraft und Stoff nennen, nur verschiedene Manifestationen einer einzigen und unendlichen unbekannten Realität sind.

Es gibt wunderbare buddhistische Bilder, die auf den ersten Blick ebenso wie andere japanische Gemälde mit ein paar freien, kühnen Strichen eines geschickten Pinsels hingeworfen zu sein scheinen. Bei näherer Untersuchung stellt sich aber heraus, daß die Gestalten, die Züge, die Gewänder, die Aureolen, die Landschaft, die Farben, die Nebel, die Wolken, — alles bis zu den geringsten Details der Töne und Linien durch Gruppierung mikroskopischer chinesischer Schriftzeichen hervorgebracht ist, die je nach dem Erfordernis von Licht

oder Schatten mehr oder weniger dick aufgetragen wurden: Kurz, diese Bilder sind vollkommen aus Sutratexten zusammengesetzt. Es sind Mosaiken aus winzigen Ideogrammen, — jedes Ideogramm eine Kombination von Strichen und zugleich das Symbol eines Klanges und einer Idee.

Ist auch unser Universum so zusammengesetzt? Eine endlose Phantasmagorie nur aus Kombinationen von Kombinationen und neuen Kombinationen von Einheiten, die durch unausdenkbare Affinitäten Form und Qualität erhalten, — hier zu dicken Schattenmassen zusammengeballt, dort in Schwingungen von Licht und Farbe vibrierend; immer und überall durch irgendeine ungeheure Kunst zu einem großen Mosaik von Polaritäten gruppiert, doch jede Einheit an sich ein unbegreiflicher Komplex, und jede an sich auch nur ein Symbol, ein Zeichen, ein einziges Ideogramm des unentzifferbaren Textes des unendlichen Rätsels . . . Man frage die Chemiker und die Mathematiker.

. . . „Alle Wesen, die Leben haben,
Werden ihre vielfältige Form abwerfen, —
jene Zusammensetzung
Geistiger und materieller Eigenschaften,
Die ihnen im Himmel und auf Erden
Ihre fließende Individualität gibt."

Das Buch des Großen Sterbens.

Jedes teleologische System enthält Konzeptionen, die der modernen psychologischen Analyse

nicht standhalten können. Und in meinem vorangegangenen unzulänglichen Umriß einer großen Religions-Hypothese wird man zweifellos ein paar Schemen von Glaubensvorstellungen entdecken, wie sie in jenen Theorem-Gestrüppen spuken, in denen die Metaphysiker sich zu verlieren pflegen. Aber auch Wahrheiten werden sich offenbaren, — große Erkenntnisse über das Gesetz der ethischen Evolution, über den ungeheuren Preis, den der Fortschritt kostet, und über unsere Beziehung zu der unveränderten Realität, die jeden Wechsel überdauert.

Der heutige Stand der Wissenschaft bestätigt im vollsten Maße die buddhistische Einschätzung der ungeheuren Größe jener Hindernisse gegen den moralischen Fortschritt, die die Menschheit zu überwinden hat. Bisher wurde der geistige und moralische Fortschritt nur durch fortwährendes Ankämpfen gegen Vererbungen errungen, die älter sind als Vernunft oder moralisches Gefühl, — gegen die Instinkte und Begierden des primitiven animalischen Lebens. Und die buddhistische Lehre, daß der Durchschnittsmensch erst nach Millionen zukünftiger Leben hoffen darf, sich von seiner niedrigeren Natur zu lösen, ist weit mehr eine Tatsache als eine Theorie. Erst nach Millionen von Geburten sind wir imstande gewesen, auch nur zu diesem unserem gegenwärtigen unvollkommenen Zustand zu gelangen. Und das dunkle Erbe unserer finstersten Vergangenheit ist noch zeitweilig mächtig genug, um über unsere Vernunft und unser ethisches Empfinden zu siegen. Jeder einzelne Schritt

nach vorwärts auf dem moralischen Pfad muß dem vereinten Widerstand von Millionen geisterhafter Willen abgerungen werden. Denn jene vergangenen Egos, die die Priester und Dichter uns gelehrt haben, als Staffeln zu höheren Dingen zu betrachten, sind nicht tot, und werden es wohl nicht einmal nach tausend Generationen sein. Sie sind nur allzu lebendig; noch haben sie die Kraft, den emporklimmenden Fuß zu packen, — ja manchmal sogar den Emporklimmenden in den Urschleim zurückzuschleudern.

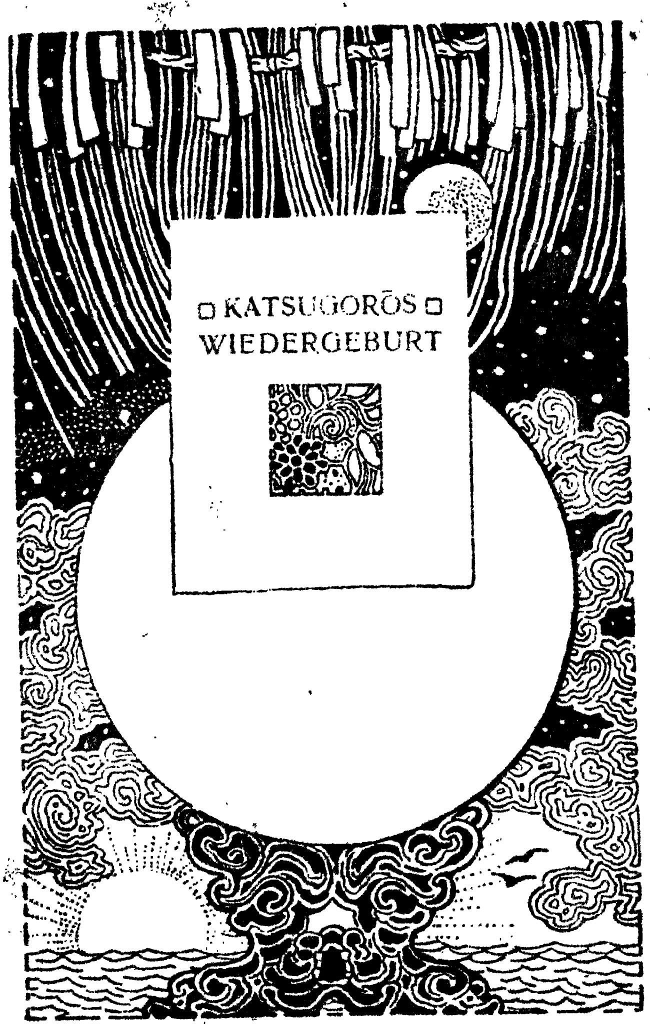
Und wieder gibt uns der Buddhismus in seiner Legende von den Himmeln der Begierden —, den Himmeln, welche nur die triumphierende Tugend durchschreiten kann, die das, was sie errungen, freudig hingibt — eine wunderbare Geschichte voll entwicklungsgeschichtlicher Wahrheit. Die Schwierigkeiten der moralischen Selbsterhebung verschwinden nicht mit der Verbesserung der materiellen sozialen Bedingungen, sondern haben sich jetzt eher noch gesteigert. Je vielfältiger und komplizierter das Leben wird, desto vielfältiger und komplizierter werden auch die Hindernisse für den ethischen Fortschritt und die Resultate der Gedanken und Handlungen. Die Ausbreitung der intellektuellen Macht, die Verfeinerung der Sensibilität, die Erweiterung der Sympathien, das intensivere Schönheitsempfinden — all dies vermehrt ebenso gewiß die ethischen Gefahren wie die ethischen Möglichkeiten. Die höchsten materiellen Resultate der Zivilisation und die Steigerung der Freudemöglichkeiten erfordern eine Selbstbeherrschung, eine ethische Aus-

geglichenheit, die in früheren und niedrigeren Daseinsformen überflüssig und unmöglich war.

Die buddhistische Lehre von der Impermanenz ist auch die Lehre der ganzen modernen Wissenschaft: die eine könnte mit den Worten der andern ausgedrückt werden. „Die Naturerkenntnis," schreibt Huxley in einem seiner letzten und feinsten Essays, „nähert sich mehr und mehr dem Schlusse, daß der ganze Sternenreigen und die Schönheiten dieser Erde nur vergängliche Formen einer gewissen Menge Weltenstoffe sind, die den Gang der Entwicklung wandeln, der bloßen Entwicklungsfähigkeit des Weltennebels durch das endlose Werden von Sonnen, Planeten und ihren Trabanten, durch die wechselvollen Formen des Stoffes, durch mannigfaltige Bedingungen des Lebens und Denkens, ja durch Seinsstufen, von denen wir weder einen Begriff haben, noch uns einen zu bilden vermögen, wieder zurück zu dem unbestimmbaren Dunkel, von dem sie dereinst aufgestiegen sind. Wandelbarkeit ist also die hervorstechendste Eigenschaft des Weltalls. So ist also das offensichtliche Attribut des Kosmos seine Unbeständigkeit."[17]

Und schließlich kann man sagen, daß der Buddhismus nicht nur in bezug auf die Unbeständigkeit aller Integrationen, die ethische Bedeutung der Vererbung, die Lehre der geistigen Evolution, die Pflicht des moralischen Fortschritts eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit dem Denken des neunzehnten Jahrhunderts aufweist, sondern auch mit der Wissenschaft darin übereinstimmt, daß er die Lehre des Materialismus und des Spiritualismus

In gleicher Weise verwirft unsere Theorie eines Schöpfers und einer besonderen Schöpfung und unseren Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Aber trotz dieser Verwerfung der eigentlichen Grundlagen der abendländischen Religion war der Buddhismus imstande, uns die Offenbarung größerer religiöser Möglichkeiten zu geben, die Umrißlinien eines universellen, wissenschaftlichen Glaubens, edler als alle bisherigen. Gerade in dieser Periode unserer eigenen intellektuellen Evolution, wo der Glaube an einen persönlichen Gott im Schwinden begriffen ist, wo der Glaube an eine individuelle Seele unmöglich wird, jetzt, wo die religiösesten Geister vor allem zurückschrecken, was wir Religion genannt haben, jetzt, wo der allgemeine Zweifel einen immer größeren Druck auf unsere ethischen Bestrebungen ausübt, bringt uns der Osten Licht. Dort stehen wir vor einem älteren und größeren Glauben, der von der unermeßlichen Realität keine groben anthropomorphischen Vorstellungen hat, der zwar die Existenz der Seele verneint, aber dennoch ein moralisches System geschaffen hat, das jedes andere überragt und der eine Hoffnung aufrechterhält, die keine vorstellbare zukünftige Form des positiven Wissens zerstören kann. Wir erkennen, durch die Lehre der Wissenschaft bestärkt, aus der Lehre dieses viel älteren Glaubens, daß unser Denken jahrtausendelang ein irriges gewesen. Die einzige Realität ist das All-Eine. Alles, was wir für Substanz hielten, ist nur Schatten. Das Physische ist das Unreale — und der äußere Mensch nur ein Schemen.


KATSUGORŌS
WIEDERGEBURT

DAS FOLGENDE ist keine Geschichte, — wenigstens keine Geschichte von mir. Es ist nur die Übersetzung eines alten japanischen Dokumentes (oder eigentlich einer ganzen Dokumentenserie, mit vielen Siegeln und Unterschriften), aus den Anfängen des vorigen Jahrhunderts. Mein Freund Aménomori, der immer nach seltenen chinesischen und japanischen Dokumenten fahndet und für derartige Entdeckungen mit einer übernatürlichen Kraft begabt scheint, fand diese Urkunden in der Bibliothek des Grafen Sasaki in Tōkyō. Da sie ihm sehr seltsam vorkamen, bat er um die Erlaubnis, sie für mich kopieren zu lassen; und nach dieser Kopie wurde die Übersetzung gemacht. Ich bin nur für einige dem Text beigefügte Noten verantwortlich.

Obgleich der Anfang eine sehr trockene Lektüre sein dürfte, möchte ich doch das Durchlesen der ganzen Übersetzung von der ersten bis zur letzten Seite empfehlen, weil seltsame Dinge darin zur Sprache kommen, so beispielsweise die Möglichkeit, sich früherer Geburten zu erinnern. Der Leser wird finden, daß diese Dokumente etwas von der entschwundenen feudalen Vergangenheit Japans und auch etwas von dem alten Glauben widerspiegeln, — nicht den höheren Buddhismus, sondern das, was dem Abendländer weit schwerer zugänglich ist, — nämlich die volkstümlichen Vorstellungen über die Präexistenz und Wiedergeburt. Und in Anbetracht dessen sind die größere oder geringere Authentizität der offiziellen Untersuchungen und die Glaubwürdigkeit der Beweise Fragen von geringerer Bedeutung. □

1. Kopie des Berichtes von Tamon Dempachirō.

Der Fall des Knaben Katsugorō, neun Jahre alt, zweiter Sohn des Genzō, eines Pächters auf meinem Landgut, wohnhaft in dem Dorfe Nakanomura im Distrikt Tamagōri in der Provinz Musashi.

Im Herbst des letzten Jahres erzählte der obenerwähnte Katsugorō, Sohn des Genzō, seiner älteren Schwester die Geschichte seiner früheren Existenz und seiner Wiedergeburt. Aber da dies nur die Phantasie eines Kindes schien, beachtete sie es kaum. Als jedoch Katsugorō immer wieder und wieder darauf zurückkam, begann es ihr seltsam vorzukommen, und sie erzählte es ihren Eltern.

Im zwölften Monat des vergangenen Jahres stellte Genzō Katsugorō selbst zur Rede, worauf Katsugorō erklärte:

er sei in seiner früheren Existenz der Sohn eines gewissen Kyūbei gewesen, eines Pächters in Hodokubo-mura, einem Dorf unter der Gerichtsbarkeit des Gutsherrn Komiya, in dem Distrikt Tamagōri, in der Provinz Musashi; — er, Katsugorō, der Sohn des Kyūbei, sei in seinem sechsten Lebensjahre an Schafblattern gestorben und dann in der Familie des früherwähnten Genzō wiedergeboren worden.

So unglaublich dies auch klang, wiederholte der Knabe alle Umstände seiner Geschichte mit einer solchen Genauigkeit und Bestimmtheit, daß der Dorfschulze und die Dorfältesten eine Untersuchung des Falles anstellen ließen. Da die Nachricht von diesem Vorkommnis sich bald verbreitete, sie kam auch einem gewissen Hanshirō in dem

Dorfe Hodokubo-mura zu Ohren, und Hanshirō begab sich in das Haus des Genzō, eines Pächters auf meinem Landbesitz, und fand die Angaben, die der Knabe über die persönliche Erscheinung und das Aussehen seiner früheren Eltern, wie auch die Beschaffenheit des Hauses, das in seinem früheren Dasein sein Heim gewesen, vollkommen bestätigt. Katsugorō wurde dann in das Haus des Hanshirō in Hodokubo-mura geführt, und die Leute dort sagten, daß er ihrem Tōzō, der vor mehreren Jahren im sechsten Lebensjahre gestorben war, sehr ähnlich sehe. Seit dieser Zeit besuchten sich die Familien bisweilen. Auch die Leute der benachbarten Dörfer scheinen die Sache erfahren zu haben, und nun kommen täglich aus den verschiedensten Orten viele Leute, um Katsugorō anzusehen. –

Da mir diese Tatsachen von Personen, die auf meinem Landbesitz leben, berichtet wurden, beschied ich Genzō in mein Haus, wo ich ihn darüber befragte. Seine Antworten waren mit den erwähnten Angaben in keinem Widerspruch. Es kommt oft vor, daß Gerüchte dieser Art im Volke entstehen. Es ist sicherlich schwer, solche Dinge zu glauben. Aber ich bitte, über diesen Fall Bericht erstatten zu dürfen, und hoffe, daß er Euer erhabenes Ohr erreichen wird, so daß mich nicht der Vorwurf der Nachlässigkeit trifft.

(Gezeichnet) TAMON DEMPACHIRO.

Im vierten Monat des sechsten Bunsei-Jahres (1823).



□ *2. Kopie eines von Kazunawo an Teikin, Priester des Sengakujitempels geschriebenen Briefes.*

Die beiliegende Kopie des Berichtes von Tamon Dempachirō wurde mir von Shiga Hyōēmon Sama überbracht; und ich bin so frei, sie Euch zu übersenden. Ich glaube, daß es angezeigt sein wird, ihn mit dem Briefe Kwanzon Samas zu bewahren, den Ihr die Güte hattet, mir neulich zu zeigen.

(Gezeichnet) KAZUNAWO.

Den einundzwanzigsten Tag des Sechsten Monats. Kein anderes Datum.) □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □



3. Kopie des Briefes von Matsudaira Kwanzan (Daimyō) an den Priester Teikin des Sengakujitempels.

Hier lege ich den Bericht über die Wiedergeburt des Katsugorō bei. Ich habe ihn in volkstümlichem Stil gehalten, in der Meinung, daß es dazu beitragen wird, diejenigen zum Schweigen zu bringen, die nicht an die Lehren Buddhas glauben. Als literarische Leistung hat er natürlich keinerlei Wert. Ich schicke ihn nur in der Voraussetzung, daß er Euch von diesem Gesichtspunkt interessieren wird. Aber was die Erzählung selbst betrifft, ist sie verbürgt; denn ich selbst hörte sie von Katsugorōs Großmutter. Wenn Ihr gelesen habt, bitte ich, sie mir zurücksenden zu wollen.

(Gezeichnet) KWANZAN.

□ Den zwanzigsten Tag. (Kein Datum.) □ □ □ □ □



4. Einführende Bemerkung des Priesters Teikin.

Dies ist der Bericht über ein wahrhaftiges Vorkommnis; denn er ist von Matsudaira Kwanzan Sama geschrieben, der sich in eigener Person am zweiundzwanzigsten Tage des dritten Monats dieses Jahres hinbegab (nach Nakanomura), um über die Sache Erkundigungen einzuziehen. Nachdem er mit Katsugorō einige Worte gewechselt hatte, befragte er die Großmutter des Knaben eingehend über jede Einzelheit und schrieb die Antworten genau so nieder, wie sie gegeben wurden.

Später geruhte der besagte Kwanzan Sama, diesen Tempel am vierzehnten Tage dieses vierten Monats zu besuchen und mir in eigener Person über den Besuch bei der Familie des obengenannten Katsugorō zu berichten. Ferner gestattete er mir, am zwanzigsten Tage desselben Monats in das vorerwähnte Schreiben Einsicht zu nehmen. Und ich machte von dieser Gunst Gebrauch, indem ich sogleich eine Abschrift des Schriftstücks anfertigte.

(Gezeichnet) TEIKIN SŌ.

SENGAKU-JI.

Faksimile des kaki-han oder Privat-Handsiegels des Priesters.

Den einundzwanzigsten Tag des vierten Monats des sechsten Bunsei-Jahres (1823). □ □ □ □ □ □ □ □ □



5. *Namen der Mitglieder der zwei beteiligten Familien.*

FAMILIE GENZŌ.

KATSUGORO. — Geboren am zehnten Tag des zehnten Monats des zwölften Bunkwa-Jahres (1815). In diesem sechsten Bunsei-Jahre (1823), neun Jahre alt[1]. Zweiter Sohn Genzōs, eines Landmannes, der in Tanitsuiri in Nakanomura, Distrikt Tamagōri, Provinz Musashi lebt, — einem Landgut des Tamon Dempachirō, dessen Yashiki sich in der Shichikenchō genannten Straße, Nedzu, Yedo befindet. — Gerichtsbarkeit von Yusuki.

GENZO. — Vater Katsugorōs. Familienname Koyada. In diesem sechsten Bunsei-Jahre neunundvierzig Jahre alt. Da er arm ist, beschäftigt er sich mit der Anfertigung von Körben, die er in Yedo verkauft. Das Gasthaus, in welchem er während seines Aufenthaltes in Yedo einzukehren pflegt, heißt Sagamiya und wird von einem gewissen Kihei in Bakuro-chō geführt.

SEI. — Gattin Genzōs und Mutter Katsugorōs. In diesem sechsten Bunsei-Jahre neununddreißig Jahre alt. Tochter des Murata Kichitarō, Samurai, — vormals Bogenschütze im Dienste des Fürsten von Owari. Man sagt, daß Sei in ihrem zwölften Jahre Dienstmädchen im Hause Honda Dainoshin Donos war. Als sie dreizehn Jahre alt war, wurde ihr Vater Kichitarō aus irgendeinem Grunde aus dem Dienste des Feudalherren von Owari entlassen

und wurde ein Rōnin[2]. Er starb in seinem fünfundsiebzigsten Jahre am fünfundzwanzigsten Tage des vierten Monats des vierten Bunkwa-Jahres 1807. Sein Grab befindet sich in dem Friedhof des der Zen-Sekte gehörigen Tempels Eirin-ji, in dem Dorfe Shimo-Yusuki.

TSUYA. — Großmutter Katsugorōs. In diesem sechsten Bunsei-Jahre zweiundsiebzig Jahre alt. In ihrer Jugend diente sie in dem Haushalt des Matsudaira Oki-no-Kami Dono (Daimyō).

FUSA. — Ältere Schwester Katsugorōs. In diesem Jahre fünfzehn Jahre alt.

OTOJIRŌ. — Älterer Bruder Katsugorōs. In diesem Jahre vierzehn Jahre alt.

TSUNE. — Jüngere Schwester Katsugorōs. Vier Jahre alt.

(FAMILIE HANSHIRŌ.)

TOZO. — Starb im Alter von sechs Jahren in Hodokubo-mura, in dem Tamagōri genannten Distrikt der Provinz Musashi. Landbesitz des Nakane Uyemon, dessen Yashiki sich in der Straße Atarashibashi-dōri, Shitaya, Yedo, befindet. Gerichtsbarkeit von Komiya. — (Tōzō) wurde im zweiten Bunkwa-Jahre (1805) geboren und starb um die vierte Tagesstunde (zehn Uhr morgens) am vierten Tage des zweiten Monats des vierten Bunkwa-Jahres (1810). Die Krankheit, an der er starb, waren die Blattern.

Er wurde begraben in dem Friedhof auf dem Hügel über dem vorerwähnten Dorfe, — Hodokubo-mura. Distrikttempel: Iwōji in Misawa-mura. Sekte: Zen-shū. Im letzten Jahre, dem fünften Bunkwa-Jahre (1822), wurde das Jū-san kwaiki[3] für Tōzō gesprochen.

HANSHIRO. — Tōzōs Stiefvater. Familienname: Suzaki. In diesem sechsten Bunsei-Jahre fünfzig Jahre alt.

SHIDZU. — Tōzōs Mutter. In diesem sechsten Bunsei-Jahre neunundvierzig Jahre alt.

KYŪBEI (später TOGORŌ). — Tōzōs leiblicher Vater. Ursprünglicher Name Kyūbei, später angenommener Togorō. Starb, achtundvierzig Jahre alt, im sechsten Bunkwa-Jahre (1809), als Tōzō fünf Jahre alt war. Um ihn zu ersetzen, wurde Hanshirō ein iri-muko[4].

KINDER: Zwei Knaben und zwei Mädchen. — Diese sind Hanshirōs Kinder von der Mutter Tōzōs.



6. Kopie des in volkstümlicher Sprache abgefaßten Berichtes von Matsudaira Kwanzan Dono (Daimyō).

Als Katsugorō im elften Monat des vergangenen Jahres mit seiner älteren Schwester Fusa eines Tages in den Reisfeldern spielte, fragte er sie:

„Ältere Schwester, wo warst du, ehe du in unserem Haushalt geboren wurdest?“

□ Fusa antwortete ihm: □

„Wie kann ich wissen, was mit mir geschah, ehe ich geboren wurde?"

Katsugorō sah sie erstaunt an und rief:

„Du kannst dich also an nichts erinnern, was vor deiner Geburt geschah?"

„Kannst du dich denn erinnern?" fragte Fusa.

„Gewiß," antwortete Katsugorō. „Ich war der Sohn Kyūbei-Sans aus Hodokubo, und ich hieß damals Tōzō, — weißt du das gar nicht?"

„Ah!" sagte Fusa. „Das muß ich den Eltern erzählen."

Da aber brach Katsugorō in Tränen aus und rief:

„Bitte, sage es nicht! Ich möchte nicht, daß Vater und Mutter es erfahren."

Fusa besann sich ein wenig und sagte dann:

„Nun gut, diesmal will ich es nicht sagen, aber wenn du wieder unartig bist, dann sage ich es."

Seit diesem Tage pflegte die Schwester bei dem geringsten Streit dem Bruder zu drohen: „Schon gut, ich werde es Vater und Mutter erzählen." Daraufhin fügte sich der Knabe immer der Schwester. Dies wiederholte sich öfters. Aber eines Tages hörten die Eltern zufällig, wie Fusa dem Kleinen drohte, und glaubten, daß Katsugorō etwas Unrechtes getan habe. Natürlich wollten sie wissen, was für eine Bewandtnis es damit hatte, und sie drangen in Fusa, die ihnen die Wahrheit verriet. Genzō und seiner Frau, und Tsuya, der Großmutter Katsugorōs, kam die Sache sehr seltsam vor. Sie riefen Katsugorō herbei und versuchten, erst durch

Zureden und dann durch Drohungen aus ihm herauszubringen, was er eigentlich mit seinen Worten gemeint habe.

Nach kurzem Zögern sagte der Knabe: „Ich will euch etwas erzählen. Ich war der Sohn Kyūbei-Sans aus Hodokubo, und meine damalige Mutter hieß O-Shidzu San. Als ich fünf Jahre alt war, starb Kyūbei-San, und an seine Stelle kam ein anderer Mann, mit Namen Hanshirō San, der mich sehr liebte. Aber im nächsten Jahre, als ich sechs Jahre alt war, starb ich an den Blattern. Drei Jahre später ging ich in den ehrenwerten Schoß Mutters ein und wurde wiedergeboren."

Die Eltern und die Großmutter des Knaben waren über seine Mitteilungen höchlichst erstaunt und beschlossen, nach Hanshirō aus Hodokubo Nachforschungen anzustellen. Aber da sie von früh bis spät für ihren Lebensunterhalt sehr hart arbeiten mußten, blieb ihnen sehr wenig Zeit für andere Dinge übrig, und so konnten sie ihre Absicht nicht gleich ausführen.

Die Mutter Katsugorōs, Sei, mußte jede Nacht ihre kleine Tochter Tsune säugen, die vier Jahre alt war[5], und Katsugorō schlief deshalb bei seiner Großmutter Tsuya. Manchmal pflegte er, wenn er schon zu Bette lag, mit ihr zu plaudern. Eines Nachts, als er in einer sehr mitteilsamen Stimmung war, brachte sie ihn dazu, ihr zu erzählen, was sich zugetragen hatte, als er gestorben war. Er sagte: „Bis zu meinem vierten Jahre konnte ich mich an alles erinnern, aber seither bin ich immer vergeßlicher und vergeßlicher geworden, und nun ent-

fallen mir sehr, sehr viele Dinge. Aber ich weiß noch genau, daß ich an den Blattern starb; ich erinnere mich, daß man mich in einen großen irdenen Topf legte[6], und daß ich auf einem Hügel begraben wurde. In die Erde war ein Loch gegraben, und in dieses Loch ließen die Leute den Topf fallen. Er fiel — bums! Ich erinnere mich noch genau an den Klang. Dann kehrte ich auf irgendeine Weise in das Haus zurück und ruhte dort auf meinem eigenen Kissen[7]. Nach kurzer Zeit kam ein Mann, der aussah wie ein Großvater, und nahm mich mit. Ich weiß nicht, wer oder was er war. Ich ging durch die Luft, so als ob ich fliegen würde. Ich erinnere mich, daß es weder Tag noch Nacht war: es war immer wie zur Zeit der Dämmerung. Ich fühlte weder Kälte noch Hitze, noch Hunger. Ich glaube, wir gingen sehr weit, aber noch immer vernahm ich leise die Stimmen daheim, und den Schall des Nembutsu[8], das für mich gesprochen wurde. Ich erinnere mich auch, daß, wenn die Leute daheim Gaben von heißem Botamochi[9] vor den Hausaltar (butsudan) stellten, ich den Dampf einsog .... Großmutter, vergiß nie, warme Speisen vor die verehrten Toten (Hotoke-Sama) zu stellen, und vergiß auch nicht an die Priester! — Ich glaube, es ist sehr gut, all dies zu tun[10] .... Dann weiß ich, daß nunmehr der alte Mann mich auf irgendeinem Umweg hierher führte, — ich erinnere mich auch, daß wir über den Weg hinter dem Dorfe gingen. Dann kamen wir her, und er wies auf dieses Haus und sagte zu mir: „Nun mußt du wiedergeboren werden, denn es

ist jetzt drei Jahre her, daß du gestorben bist. In diesem Hause sollst du wiedergeboren werden. Die Frau, die deine Großmutter werden wird, ist sehr freundlich, so daß es sehr gut für dich sein wird, hier wiedergeboren zu werden.' Nach diesen Worten ging der alte Mann fort. Ich blieb eine kleine Weile unter dem Kakibaum vor dem Eingang dieses Hauses. Dann wollte ich eintreten, als ich drinnen sprechen hörte: irgend jemand sagte, daß Mutter jetzt nach Yedo in Dienst gehen müsse, weil Vater so wenig verdiente. Ich dachte: ‚Ich will nicht in dieses Haus gehen', und blieb drei Tage lang im Garten. Am dritten Tage stellte es sich heraus, daß Mutter doch nicht nach Yedo zu gehen brauchte. In derselben Nacht gelangte ich durch ein Astloch in dem Schiebeladen in das Haus, und dann blieb ich drei Tage lang neben dem Kamado[11]. Dann ging ich in Mutters ehrenwerten Schoß ein[12] .... Ich erinnere mich, daß ich ohne jeglichen Schmerz geboren wurde, — Vater und Mutter kannst du es sagen, Großmutter, aber bitte, sage es sonst niemand."

Die Großmutter berichtete Genzō und seiner Frau, was Katsugorō ihr erzählt hatte; und seither hatte der Knabe keine Scheu mehr, sich mit seinen Eltern über seine frühere Existenz auszusprechen und sagte ihnen oft: „Ich möchte nach Hodokubo gehen. Bitte, laßt mich das Grab Kyūbei-Sans besuchen." Genzō dachte, daß Katsugorō wohl bald sterben würde, weil er ein so seltsames Kind sei, und daß es deshalb besser wäre, gleich nachzuforschen, ob es in Hodokubo wirklich einen Mann namens

Hanshirō gebe. Aber er wollte sich nicht persönlich erkundigen, weil es (unter solchen Umständen) taktlos und unbescheiden gewesen wäre. Anstatt deshalb selbst zu gehen, bat er am zwanzigsten Tage des ersten Monats dieses Jahres seine Mutter Tsuya, mit ihrem Enkel hinzufahren.

Tsuya begab sich also mit Katsugorō nach Hodokubo. Und als sie das Dorf betraten, wies sie auf die nähergelegenen Häuser und fragte den Knaben: „Welches Haus ist es? Ist es dieses Haus oder jenes?“ „Nein,“ antwortete Katsugorō, „es ist weiter weg, — viel weiter weg.“ Und er lief vor ihr her. Endlich wies er auf ein Häuschen und rief: „Dies ist das Haus!“ — und eilte hinein, ohne auf seine Großmutter zu warten. Tsuya folgte ihm und fragte die Bewohner nach dem Namen des Hausbesitzers. „Hanshirō,“ sagte einer von ihnen. Sie fragte nach dem Namen von Hanshirōs Frau. „Shidzu,“ war die Antwort. Dann fragte sie, ob in diesem Hause jemals ein Knabe namens Tōzō geboren worden sei. „Ja,“ war die Antwort, „aber dieser Knabe starb vor dreizehn Jahren in seinem sechsten Lebensjahre.“

Nun war Tsuya zum ersten Male überzeugt, daß Katsugorō die Wahrheit gesprochen, und sie konnte sich der Tränen nicht erwehren. Sie erzählte den Hausleuten alles, was Katsugorō ihr über seine Erinnerungen an seine frühere Geburt gesagt hatte. Und Hanshirō und seine Frau verwunderten sich sehr darüber. Sie liebkosten Katsugorō und weinten und sagten, daß er viel schöner sei, als er als Tōzō gewesen, bevor er im sechsten

Jahre starb. Inzwischen sah Katsugoro sich überall um, und als sein Blick auf das Dach eines Tabakladens dem Hause gegenüber fiel, wies er darauf und sagte: „Der war damals nicht da." Und fügte dann hinzu: „Der Baum drüben war auch nicht da." So verhielt es sich auch. Da schwand bei Hanshiro und seiner Frau jeder Zweifel (ga wo orishi).

Am selben Tage kehrten Tsuya und Katsugoro nach Tanitsuiri, Nakano-mura zurück. Und seither schickte Genzo seinen Sohn öfters in das Haus Hanshiros und erlaubte ihm, das Grab Kyubeis, seines ehemaligen leiblichen Vaters zu besuchen.

Zuweilen sagte Katsugoro: „Ich bin ein Nono-Sama[15], deshalb bitte, seid gut gegen mich." Manchmal sagte er auch zu seiner Großmutter: „Ich glaube, ich werde in meinem sechzehnten Jahre sterben. Aber wie Ontake-Sama[14] uns gelehrt hat, ist der Tod nicht etwas, wovor man sich zu fürchten braucht." Wenn ihn seine Eltern fragten: „Möchtest du nicht ein Priester werden?" antwortete er: „Ich möchte lieber kein Priester sein."

Die Dorfleute nennen ihn nicht mehr Katsugoro; sie haben ihm den Spitznamen Hodokubo-Kozo (der Akolyt von Hodokubo) gegeben[16]. Kommt irgend jemand ins Haus, der ihn sehen will, wird er gleich kopfscheu und läuft fort, um sich im Inneren des Hauses zu verstecken. So ist es nicht möglich, mit ihm eine direkte Unterredung zu haben. Ich habe diesen Bericht genau so niedergeschrieben, wie mir ihn seine Großmutter gegeben hat.

Ich fragte, ob Genzo, seine Frau oder Tsuya sich erinnern könnten, jemals eine verdienstvolle

Tat vollbracht zu haben. Genzo und seine Frau sagten, daß sie nie irgend etwas besonders Verdienstvolles getan hätten, aber daß Tsuya, die Großmutter, die Gewohnheit hatte, jeden Morgen und Abend das Nembutsu zu wiederholen, und es nie unterlassen hat, allen Priestern oder Pilgern, die an ihre Türe kamen, zwei Mon[16] zu geben. Aber außer diesen kleinen Dingen hatte sie nie irgend etwas getan, das als eine besonders tugendhafte Handlung bezeichnet werden könnte.

Vielleicht wird nun jemand unvernünftig genug sein, zu fragen, ob ich diese Geschichte glaube — als ob mein Glaube oder Unglaube irgend etwas mit dieser Sache zu tun hätte! Die Frage der Möglichkeit, sich seiner früheren Geburten zu erinnern, scheint mir mit der Frage zusammenzuhängen, was denn eigentlich das ist, das sich erinnert. Ist es das unendliche All-Selbst in jedem von uns, dann glaube ich die ganze Jatakas ohne das geringste Bedenken. Was nun das falsche Selbst betrifft, das bloße Gewebe von Empfindungen und Wünschen, kann ich meine Vorstellung darüber am besten erklären, wenn ich einen Traum erzähle, den ich einst träumte. Ob es ein Nachttraum oder ein Tagtraum war, braucht niemanden zu bekümmern — da es doch eben nur ein Traum war.

(Dies ist das Ende der Erzählung von der Wiedergeburt Katsugoros.)



Anmerkung des Übersetzers: □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
Das Vorhergehende ist einem Manuskript entnommen, betitelt Chin Setsu Shu Ki oder „Manuskript-Sammlung seltsamer Geschichten“, angelegt zwischen dem vierten Monat des sechsten Bunsei-Jahres und dem zehnten Monat des sechsten Tempo-Jahres (1823—1835). Am Ende des Manuskriptes steht: „Von den Bunsei-Jahren bis zu den Tempo-Jahren. — Minamisempa, Besitzer: Kurumachō, Shiba, Yedo.“ Darunter steht wieder die folgende Bemerkung; „Gekauft von Yamatoya Sakujirō Nishinokubo: einundzwanzigsten Tag (?) zweites Meiji-Jahr (1869). Woraus erhellen könnte, daß das Manuskript von Minamisempa niedergeschrieben wurde, der die Geschichten, wie man sie ihm erzählte, sammelte oder sie aus Manuskripten kopierte, die er sich während der 13 Jahre 1823—1835 verschaffte. □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □


IM KREISE

WEDER persönlicher Schmerz noch persönliche Freude läßt sich in Worten ganz ausdrücken. Es ist nie möglich, diese Gefühle in ihrer ursprünglichen Gestalt mitzuteilen. Man kann nur durch lebhafte Schilderung der Umstände und Bedingungen, die sie verursacht haben, in empfänglichen Gemütern ein verwandtes Gefühl wachrufen. Sind aber die Umstände, die die Freude oder den Schmerz bewirkten, der allgemeinmenschlichen Erfahrung ganz fremd, dann können diese Empfindungen durch keinerlei Schilderungen übermittelt werden. Es ist daher aussichtslos, den Schmerz schildern zu wollen, den ich empfand, als ich meine früheren Geburten schaute. Ich kann nur sagen, daß keine Kombination der Leidensmöglichkeiten des individuellen Daseins diesem Schmerz verglichen werden könnte, — dem Schmerz zahlloser, ineinander verwobener Leben. Es war mir, als verlängerte sich jeder meiner Nerven zu einem ungeheuren, Millionen von Jahren zurückreichenden Gespinst von Empfindungen, und als dränge dieses unermeßliche Gewebe aus Einschlag und Kette mit allen seinen zitternden Fäden aus den Abgründen der Vergangenheit in mein Bewußtsein, — ein namenloses Grauen, zu entsetzlich, um von einem Menschenhirn erfaßt zu werden. Denn wie ich so zurückblickte, sah ich, wie ich mich verdoppelte, vervierfachte, verachtfachte, — ich vervielfältigte mich in arithmetischer Progression — ich wurde zu Hunderten und Tausenden und fürchtete mit dem Entsetzen von Tausenden, —

verzweifelte mit der Todesangst von Tausenden und schauderte in der Qual von Tausenden — aber empfand keines einzigen Lust. Alle Freuden, alle Entzückungen schienen nur Nebel oder Truggebilde; einzig der Schmerz und die Furcht waren wirklich — und immer, immer wachsend. Erst in dem Moment, wo das Bewußtsein selbst sich aufzulösen schien, machte eine göttliche Berührung der furchtbaren Vision ein Ende und führte mich zum Einzelbewußtsein der einfachen Gegenwart zurück. O! Wie unsagbar köstlich war dieses plötzliche Zurücksinken aus der Vielfältigkeit in die Einheit! — dieses ungeheure, unermeßliche Erlöschen des Selbst in der blinden, vergessenbringenden Betäubung der Individualität!

„Auch anderen," sagte die göttliche Stimme, die mich gerettet hatte, „auch anderen war es in diesem Zustande gegeben, etwas von ihrer Präexistenz zu schauen! Aber keiner von ihnen konnte es ertragen, weit zu schauen. Die Kraft, alle früheren Geburten zu sehen, gehört nur denen, die sich von den Fesseln des Selbst für immerdar gelöst haben. Solche existieren außerhalb der Illusion, außerhalb von Form und Namen, und der Schmerz kann ihnen nicht nahen.

„Aber die in der Illusion Befangenen könnte selbst Buddha nicht die Macht geben, über mehr als eine kleine Strecke zurückzublicken.

„Noch bist du von den Trugbildern der Kunst, der Poesie und Musik berückt, der Verblendung von Farbe und Form, — dem Wahn der sinnlichen Sprache, dem Wahn des sinnlichen Klanges. □

„Noch närrt dich dieses Phänomen *Natur*, das nur ein anderer Name für Leere und Schatten ist, täuscht und berückt dich und erfüllt dich mit Sehnsuchtsträumen nach den Dingen der Sinne. Aber wer wahrhaft nach Erkenntnis ringt, darf dieses Phantomgebilde Natur nicht lieben, — darf sich nicht freuen an dem Glanz des klaren Himmels, nicht an dem Anblick des Meeres, — nicht an dem Rauschen der Flüsse, nicht an den Formen der Gipfel, Wälder und Täler, — nicht an ihrem Farbenspiel. Er, der wirklich nach Wissen trachtet, darf nicht schwelgen im Anblick von Werken, Taten und Menschen, nicht am Anhören ihrer Gespräche, an der Betrachtung des Marionettenspieles ihrer Leidenschaften und Emotionen. All dies ist nur Rauchgekräusel, — schimmernder Dunst, — Vergänglichkeit, — Phantasmagorie.

„Denn die Freuden, die die Menschen edel nennen, hehr oder sublim, sind nur verfeinerte Sinnlichkeit, subtilisierter Trug: Giftige, gleißende Blüten der Selbstsucht, alle in dem Urschleim der Begierden und Wünsche wurzelnd. Sich an dem Glanz des wolkenlosen Himmels zu ergötzen, zu sehen, wie Berge unter der Sonne Lauf ihre Färbung wechseln, das Wogen der Fluten zu betrachten, die verlöschende Glut des Sonnenunterganges, sich des Blühens der Pflanzen und Blumen zu freuen: all dies ist Sinnenlust. Nicht minder sinnlich ist die Lust, Taten zu beobachten, die man groß, schön und heroisch nennt, — da es eins ist mit der Freude, sich an der Vorstellung von Dingen zu erfreuen, denen die Menschen in

diesem elenden Jammertal erbärmlich nachjagen: vergängliche Liebe, Ruhm und Ehre, die alle leer sind wie flüchtiger Schaum.

„Himmel, Sonne und Meer, — Gipfel, Wälder und Täler, — alle Herrlichkeiten und Formen und Farben sind Schemen. Die Gefühle und Gedanken und Handlungen der Menschen, ob hoch oder niedrig, edel oder unedel, — alle Dinge getan oder vorgestellt um eines anderen als des ewigen Zweckes willen, sind nur Träume, Träumen entsprossen und Leere zeugend. Dem Erleuchteten sind alle Gefühle des Selbst, alle Liebe und aller Haß, aller Schmerz und alle Freude, Hoffnung und Trauer, gleich Schatten. Jugend und Alter, Schönheit und Grausigkeit, Liebliches und Häßliches sind nichts Verschiedenes. Tod und Leben sind ein und dasselbe; und Raum und Zeit bestehen nur als Schaubühne und Ordnungsfolge des ewigen Schattenspiels.

„Alles was in der Zeit besteht, muß vergehen. Für den Erleuchteten gibt es weder Zeit noch Raum noch Wechsel, weder Nacht noch Tag, weder Hitze noch Kälte, weder Mond noch Jahreszeit, — weder Gegenwart, Vergangenheit noch Zukunft. Formen und die Namen der Formen, alle sind sie gleich nichtig: einzig die Erkenntnis ist wirklich; und wer sie erringt, für den wird das Weltall zu einem Schemen. Aber es steht geschrieben: ‚Wer die Zeit in der Vergangenheit und in der Zukunft überwunden hat, deß Erkenntnis muß außerordentlich rein sein.‘

O „Solche Erkenntnis ist dir nicht [illegible]gen. Noch

dünkt deinem Auge der Schatten Wirklichkeit und Dunkelheit Licht, und Leere Schönheit. Und darum konnte der Anblick deiner früheren Geburten dir nur Schmerz bereiten."

Ich fragte:

„Und hätte ich Kraft gefunden, zum Anbeginn zurückzublicken, — zurück bis an den Rand der Zeit, hätte ich da das Geheimnis des Universums enträtseln können?"

„Nein," lautete die Antwort. „Nur durch unendliche Vision kann das Geheimnis enträtselt werden. Hättest du unsagbar weiter zurückblicken können, als deine Kraft es gestattete, dann wäre das Vergangene für dich zum Zukünftigen geworden. Und hättest du noch mehr ertragen können, die Zukunft wäre für dich in die Gegenwart zurückgeebbt."

„Warum?" antwortete ich staunend . . . „Was bedeutet dieser Kreis?"

„Es gibt keinen anderen Kreis als den Kreis der Illusionen von Geburt und Tod, an den der Unwissende durch seine Gedanken und Taten gekettet ist. Aber dieser besteht nur in der Zeit, und die Zeit selbst ist eine Illusion." □ □ □ □



ANMER-KUNGEN



EIN LEBENDER GOTT (S. 9, 19, 22)

[1] Gewöhnlich Hinokiholz (Chamaecyparis obtusa).

[2] Ein Sendo-mairi begehen heißt tausendmal den Tempel besuchen und dabei tausend Gebete an die Gottheit richten. Aber es genügt schon, wenn man den Weg vom Tor oder Torii des Tempelhofes zum Gebetort tausendmal hin und her zurücklegt und jedesmal das Gebet wiederholt. Auch kann man sich dabei durch eine beliebige Anzahl von Personen unterstützen lassen — so werden beispielsweise zehn Besuche von hundert Personen als ebenso wirksam angesehen wie etwa tausend Besuche von ein und derselben Person.

[3] Shintō-Gemeinde-Tempel.

VON DER STRASSE (S. 35, 36, 38, 39, 40, 41)

[1] Wörtlich: Die Dinge, die sich seit dem Götterzeitalter nicht geändert haben, (sind): das Fließen des Wassers und der Liebe Lauf.

[2] Siehe Hearn, „Izumo", ‚In einem japanischen Garten'.

[3] Im Original unnachahmlich einfach:

Horeta wai na to
Sukoshi no koto ga:
Nazé ni kono yō ni
Iunikui?

[4] Im Original ist dies durch ein onomatopoetisches „pin to" ausgedrückt, das den Lauf des Zufalles eines Tansu- oder Kommodenschlosses nachahmt:

Pin, to kokoro ni
Jōmae oroshi:
Kagi wa tagai no
Muné ni aru.

[5] Viel einfacher im Original:

Muné ni tsutsumenu
Ureshii koto wa; —

Kuchidomé shinagara
Füréaruku.

[6] Ein Ri ungefähr zwei und eine halbe englische Meile.

[7] Im Original „dorota“; wörtlich: „schlammige Reisfelder“, — was bedeutet: Reisfelder während der Blütezeit, bevor die Halme in die Höhe wachsen. Der ganze Vers lautet: —

Horete, kayoeba
Dorota no midzu mo
Nomeba kanro no
Aji ga suru.

[8] „Kanro“, ein buddhistisches Wort, richtig geschrieben mit zwei chinesischen Schriftzeichen, welche bedeuten „süßer Tau“. Die eigentliche Bedeutung ist „amrita“, der Göttertrank.

[9] Iitai guchi sae
Kao miriya kiete
Tokaku namida ga
Saki ni deru.

Die Anwendung von „tokaku“ (irgendwie, aus einem oder dem anderen Grund) gibt dem Ausruf ein besonderes Pathos.

[10] Die Pflanze Yomogi (Artemisia vulgaris) wächst wild in vielen der halbtrockenen japanischen Flußbetten.

[11] Mi wa kuda kuda ni
Hone wo isobe ni
Sarasoto mama yo
Hiroi atsumete
Sōte miono.

Das einzige Lied der Sammlung in dieser Form. Die Anwendung des Verbums „sou“ involviert eheliche Verbindung.

EIN AUSFLUG NACH KYOTO (S. 72)

[1] Siehe Hearn, „Kyushu“

ÜBER DEN PHYSIOGNOMISCHEN AUSDRUCK IN DER JAPANISCHEN KUNST (S. 93, 100)

[1] Daß die japanische Kunst im idealen Gesichtsausdruck Hervorragendes zu leisten vermag, ersehen wir am besten aus ihren Buddhabildern. Der geflissentliche Konventionalismus des physiognomischen Ausdrucks fällt bei den gewöhnlichen Farbendrucken in kleinem Maßstab kaum auf. Nur bei Bildern in größeren Dimensionen, so beispielsweise, wenn das Oval mehr als einen Zoll im Durchmesser hat, kann diese Behandlung Betrachtern, die an verfeinerte Detailausarbeitung gewöhnt sind, unverständlich erscheinen.

[2] In der modernen japanischen Zeitungsillustration (ich beziehe mich hier besonders auf die bewunderungswürdigen, von einer Frau ausgeführten Feuilletonillustrationen des „Asahi Shimbun“) sind diese Andeutungen jedem nur einigermaßen mit Japan vertrauten Abendländer verständlich.

Ich will hier noch eine merkwürdige Tatsache anführen, die ich in keinem Buche über Japan erwähnt fand. Der abendländische Neuankömmling klagt oft über seine Unfähigkeit, ein japanisches Gesicht vom dem andern zu unterscheiden und schreibt dies dem Mangel stark markierter Gesichtszüge dieser Rasse zu.

Er ahnt nicht, daß unsere schärfer ausgeprägten abendländischen Züge auf die Japaner genau denselben Eindruck machen. Viele Japaner äußerten sich mir gegenüber: „Lange Zeit wurde es mir überaus schwer, einen Fremden vom andern zu unterscheiden, sie kamen mir alle ganz gleich vor.“

NINGYŌ NO HAKA (S. 113, 115) □ □ □ □ □ □ □

[1] Der posthume buddhistische Name der begrabenen Person wird auf den Grabstein oder Haka geschrieben.

[2] „Kinder ohne Eltern gleichen den Möwen der Seeküste. Abend um Abend werden die Ärmel ausgerungen.“ Das Wort „chidori“ — auf viele Arten von Vögeln unterschiedlos angewendet — ist hier für Seemöwe gebraucht. Man glaubt, daß der Ruf der Seemöwe Melancholie und Verzweiflung ausdrückt: daher der Vergleich. Die langen Ärmel des japanischen Gewandes werden sowohl benutzt, um die Tränen zu trocknen, als um in Augenblicken des Kummers das Gesicht zu verhüllen. „Den Ärmel ausringen“ — das heißt die Feuchtigkeit von einem tränenbenetzten Ärmel auswinden — ist eine in der japanischen Poesie häufig vorkommende Redewendung. □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

IN ŌSAKA (S. 121, 129, 132, 135, 143, 146, [illegible], 150) □

[1] In Osaka bestehen mehr als vierhundert Handelsgesellschaften.

[2] Während des Bürgerkrieges von 1866 verließen die fremden Gesandtschaften Osaka, wo ihre Truppen sie nicht genügend schützen konnten, und zogen sich nach Kobe zurück, dessen tiefer Hafen größere Gewähr für ihre Sicherheit bot. Dies besiegelte das Schicksal der Fremdenniederlassung in Osaka.

[3] Nach der japanischen Volkslegende soll Daruma (Bodhidharma), der große buddhistische Patriarch und Missionar, während einer Meditation, die ohne Unterbrechung neun Jahre dauerte, seine Beine verloren haben. Ein verbreitetes und beliebtes Spielzeug ist ein Daruma-Figürchen, dessen innere Balance so beschaffen ist, daß, gleichviel wie man es hinwirft, es immer zu einer aufrechten Stellung aufschnellt. □ □ □ □ □ □ □ □ □

[4] Sie verteidigen die vier Weltgegenden. In Japan sind ihre Namen: Jikoku, Komoku, Zocho, Bishamon (oder Tamon); — im Sanskrit: Dhritarashtra, Virupaksha, Virudhaka und Vaisravana.

[5] Die während des siebzehnten Jahrhunderts andauernde Spaltung in zwei Sekten hatte einen politischen, keinen religiösen Grund, und alle Kulte blieben auch religiös vereinigt. Ihre Bischöfe sind von kaiserlicher Herkunft, daher ihr Titel: Monzeki, von kaiserlichem Geblüt. Reisende können beobachten, daß die Mauern, die die Tempelgründe dieser Sekte einschließen, denselben dekorativen Schmuck tragen wie die Mauern der kaiserlichen Residenzen.

[6] Dies war besonders der Fall seit der Aufhebung des Eheverbotes für Priester. Die Priestergattinnen aller andern Sekten als die der Shinshu werden mit einem spöttischen, nicht sehr respektvollen Namen bezeichnet.

[7] Siehe Professor Chamberlains Kojiki-Übersetzung, Abschnitt CXXI.

[8] Das ist eine Flasche, die ein sho enthält — etwa anderthalb Quart.

BUDDHISTISCHE ANSPIELUNGEN IN JAPANISCHEN VOLKSLIEDERN (S. 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177)

[1] Iro wa shian no
Hoka to wa iedo,
Kore mo saki-sho no
En de arō.

„En“ ist ein buddhistisches Wort, das Affinität bedeutet, Beziehung zwischen Ursache und Wirkung von Leben zu Leben.

[2] Sodé suri-ai no mo
Tasho no [illegible] yo.

Mashite futari ga
Fukai naka.

spielt auf das alte buddhistische Sprichwort an: „Sode no furi awase mo tashō no en", — selbst die Berührung der Ärmel beim Vorübergehen wird durch irgendeine Affinität aus einem früheren Leben verursacht".

[3] Das buddhistische Wort „Kwaho" wird gewöhnlich gleich anderen Synonymen für Karma (so wie Ingwa, Innen usw.) häufiger angewendet, um die guten als die bösen Resultate der Handlungen eines früheren Lebens zu bezeichnen. Aber manchmal wird es in beiden Bedeutungen gebraucht. Hier wird wohl auf eine sprichwörtliche Redensart angespielt, Kwahō no yoi hito (wörtlich eine Person von gutem Kwahō) was ein glückliches Individuum bedeutet.

[4] Kami wa kitte mo
Ni-se made kaketa
Fukai enishi wa
Kiru mono ka?

Aus der Erwähnung des Haarabschneidens ersehen wir, daß die Sprechende eine Frau ist. Ihr Mann, oder möglicherweise ihr Verlobter, ist tot, und nach buddhistischer Sitte spricht sie durch das Opfern ihres Haares den Wunsch aus, seinem Andenken treu zu bleiben. Siehe meinen Aufsatz „Frauenhaar" in „Lotos".

[5] Ni-se to chigirishi
Shashin wo nagame
Omoi-idashite
Warai-gao

Der Gebrauch des Wortes Shashin, Photographie zeigt, daß das Gedicht jüngeren Datums ist.

[6] Totemo kono yo de
Sowarenu naraba
Hasu no utena de
Ara setai.

Mit diesem Gedanken gehen Liebende freiwillig in den Tod, und das Lied könnte auch ein Joshi-Lied genannt werden.

[7] Bei den Sängerinnen ist der Glaube verbreitet, daß das Reißen einer Samisensaite unter den Umständen, wie sie das Lied andeutet, Trennung bedeutet.

[8] Dies Lied bezieht sich auf einen Priester, der das Gelübde des Zölibats übertritt.

[9] Meguru en kaya?
Kuruma no watashi
Hikū ni hikarenu
Kono ingwa.

Im Original ist ein Wortspiel, das ich nicht wiederzugeben gewagt habe. Die zugrunde liegende Idee ist unglückliche Ehe.

[10] Oya no iken de
Akarimeta no wo
Mata mo rin-ye de
Omoi-dasu.

Das buddhistische Wort Rin-ye oder Rinten hat die Bedeutung von „das Rad drehen", — ein anderer Ausdruck für von Geburt zu Geburt gehen. Das Rad ist hier der große Kreis der Illusion, der Wirbel des Karma.

[11] Kaāi, kaāi to
Naku mushi yori mo
Nakanu hotaru ga
Mi wo kogasu.
Nanno ingwa de
Jitsu naki hito ni
Shin wo akashite, —
Aa kuyashi!

Man glaubte früher, daß das Licht des Glühwürmchens tatsächlich seinen Körper verbrenne.

[12] Tsuki ni murakumo,
Hana ni wa arashi:

Tokaku uki-yo wa
Mama naramu.

Dieses Lied bezieht sich insbesondere auf unglückliche Liebe und enthält den Grundgedanken zweier buddhistischer Sprichwörter: Tsuki ni murakumo, hana ni kaze (Wolkenmassen verdecken den Mond; der Wind zaust die Blumen); und *Mama ni naranu* wa uki-yo *no narai* (in dieser elenden Welt enttäuscht zu werden ist die Regel). „Uki-yo" (diese fließende oder unglückliche Welt) ist einer der gebräuchlichsten buddhistischen Ausdrücke.

[13] Asu ari to
Omō kokoro no
Ada-zakura:
Yo wa ni arashi no
Fukanu mono kana?

[14] Kage mo katachi mo
Kiyureba moto no
Midzu to satoru zo
Yuki-Daruma.

Daruma (Dharma), der achtundzwanzigste Patriarch der Zen-Sekte, soll dadurch, daß er jahrelang in der Stellung der Meditation verharrte, seine Beine verloren haben. Und viele Spielzeugfigürchen ohne Beine, die so balanciert sind, daß, so oft man sie auch auf den Kopf stellt, sie gleich wieder zu einer aufrechten Stellung emporschnellen, werden noch heute so genannt. Auch die Schneemänner, die die japanischen Kinder machen, haben dieselbe traditionelle Form. Mein japanischer Freund, der mir bei der Übersetzung dieser Verse behilflich war, sagte mir, daß sich hier an das Wort „Kage" (Schatten) eine geisterhafte Bedeutung knüpft: dies gibt dem ganzen Verse einen viel tieferen Sinn.

[15] Nach dem alten Kalender war am fünfzehnten des Monats immer Vollmond. Die buddhistische Allusion

in diesem Verse bezieht sich auf Mayoi, die Illusion der Leidenschaft, welche der Dunkelheit, die den rechten Weg verbirgt, verglichen wird.

□ [16] Kawaru uki-yo ni □
□ Kawaranu mono wa □
□ Kawarumai to no □
□ Koi no michi. □
□ [17] Hon ni tsurenai □
□ Ano inadzuma wa □
□ Futa me minu uchi □
□ Kiyete yuku. □

Hier wird scherzhaft auf die buddhistische Redensart Inadzuma no hikari ishi no hi (Blitzesschein und Funkensprühen), — die die vergängliche Natur aller Freuden symbolisiert — angespielt. Das Lied beklagt eine zu kurze Begegnung mit einem Schätzchen oder Liebsten

[18] Worte einer liebenden, aber eifersüchtigen Frau, von meinem japanischen Freunde so gedeutet: „Je gütiger er ist, desto mehr erfüllt mich seine Güte mit Angst, ich fürchte, daß er mit anderen Mädchen, die sich auch in ihn verlieben, ebenso zärtlich ist."

□ [19] Rō-shō fu-jō no □
□ Mi de ari nagara, □
□ Jisetsu mate to wa □
□ Kire-kotoba. □

„Rō-shō fujō" ist eine buddhistische Redewendung. Die Bedeutung des Liedes ist: „Da alle Dinge in dieser Welt unsicher sind, entnehme ich aus deiner Bitte, unseren Hochzeitstag hinauszuschieben, daß du mich nicht wirklich liebst; denn einer von uns könnte vor dieser Zeit sterben."

[20] Anspielung auf den buddhistischen Text Shōja hitsu metsu, esha jō-ri (Wer geboren ist, muß sterben, und alle, die sich begegnen, müssen von einander schei-

den) und auf den religiösen Ausspruch Aibetsu riku (Scheidungsschmerz und Trennungsleid).

[21] Viel amüsanter im Original:

Adana e-gao ni
Mayowanu mono wa
Ki-Butsu, kana-Butsu, —
Ishi-botoke!

Der Ausdruck „Ishi-botoké" bezieht sich hauptsächlich auf die Steinbilder Buddhas in den Friedhöfen. Dieses Lied wird in allen Teilen Japans gesungen, ich habe es oft an den verschiedensten Orten gehört.

[22] Râhula.

[23] Ekō suru tote
Hotoke no mae ye
Futari mukaite,
Konabe date.

Hotoké bedeutet ebensowohl eine tote Person wie einen Buddha. Konabé-daté ist ein Dialektausdruck für ein Liebesstelldichein. Es ist abgeleitet von dem Satze Chinchin kamo nabe („eine Wildente in einer Pfanne braten"), und bezieht sich auf die Freude, die ein verliebtes Paar empfindet, aus einer Schüssel zu essen. Chin-chin ist ein onomatopoetischer Ausdruck, der das Brodeln des Bratenfetts andeutet.

[24] Den Ritus „o-hyaku-dō" vollziehen, bedeutet, einem Tempel hundert Besuche machen, dabei jedesmal ein Gebet hersagend. Der Ausdruck „dunkler Liebespfad" (koi no yami oder yamiji) ist eine buddhistische Redewendung, da die der Mayoi oder Illusion entspringende Liebe ein Zustand geistiger Dunkelheit ist. Der Ausdruck „Gebieter meines Herzens" ist die versuchte Wiedergabe des japanischen Wortes „nushi", das „Herr", „Besitzer", oft auch „Grundherr" bedeutet, und in der Liebe den Herrn oder Meister des hervorgerufenen Gefühls.

[25] Sai-no-kawara to
Nushi matsu yoi wa
Koishi, koishi ga
Yama to naru.

Eine wörtliche Übersetzung wäre: „In der Sai-no-Kawara (‚dem trockenen Bett des Flusses der Seelen‘) und am Abend auf den Geliebten harrend, wird ‚Koishi, Koishi‘ zum Berge.“ Hier ist ein feines Wortspiel, — ein Spiel mit dem Worte Koishi, das gesprochen (nicht geschrieben) entweder „ein kleiner Stein“ oder „Sehnsucht“ bedeuten kann. Im Bette des Phantomenflusses Sai-no-Kawara sind die Geister der Kinder gezwungen, kleine Kiesel aufzuhäufen, deren Schwere sich immer steigert, so daß ihre Kräfte aufs äußerste angespannt werden. Hier ist auch eine Beziehung auf einen Vers in dem buddhistischen Jizō-Wasan, der das Weinen der Kinder um ihre Eltern beschreibt: „Chichi koishi! haha koishi!“ (Siehe Hearn, „Lotos“: „Die Grotte der Kindergeister.“)

[26] Am klarsten sehend, d. h. in weltlichen Dingen.

[27] San-zen sekai ni
Otoko wa aredo,
Nushi ni mi-kayeru
Hito wa nai.

„San-zen sekai“, die dreitausend Welten, ist ein gebräuchlicher buddhistischer Ausdruck.

[28] Das bekannte buddhistische Gleichnis wird hier bedeutungsvoller angewendet, als der Leser nach dieser Wiedergabe glauben könnte. Man legt diese Worte einer professionellen Sängerin oder Jorō in den Mund, deren Beruf verachtungsvoll als doro-midzu kagyō („faules Wasser-Gewerbe“) bezeichnet wird; und der von ihr zur Selbstverteidigung gebrauchte buddhistische Vergleich ist ganz besonders pathetisch und glücklich.

[29] Chino ike-Jigoku mo,
Tsurugino Yama mo,

□ Futari-dzure nara □
□ Itowasenu. □

Die Hölle des Blutsees ist eine Hölle für Frauen; und der Berg der Schwerter ist in den buddhistischen Farbendrucken gewöhnlich als besondere Stätte höllischer Strafe für Männer geschildert.

□ [80] Im Original viel hübscher und einfacher: □
□ Sumi no koromi ni □
□ Mi wa yatsusanedo, □
□ Kokoro hitotsu wa □
□ Ama-hōshi. □

[81] Der Sinn ist, daß er übereilt mehr versprochen hat, als er zu halten gewillt ist. Emma oder Yemma (Sanskrit-Yama) ist der Herr der Hölle und Richter der Seelen, und, wie ihn die buddhistische Malerei und Skulptur schildert, gar entsetzlich anzusehen. Es ist hier eine unverkennbare Anspielung auf das buddhistische Sprichwort Karu-toki no Jizō-gao; nasu-toki no Emma-gao („Zeit des Borgens, das Antlitz Jizōs; Zeit des Zahlens, das Antlitz Emmas").

[82] „Jigoku" ist die buddhistische Bezeichnung für verschiedene Höllen (Sanskrit: Narakas). Hier wird auf das Sprichwort angespielt: Funa-ita ichi-mai shita wa Jigoku: „Unter (der Dicke) einer jeden Bootplanke ist die Hölle", was sich auf die Gefahren des Meeres bezieht. Dies Lied ist eine Satire auf die Eifersucht, und das Boot, von dem gesprochen wird, ist ein überdachtes Vergnügungsboot, wie man es bei Gesellschaftsausflügen benutzt.

[83] Tsuki-yo-garasu, wörtlich: „Mondnacht-Raben". Raben künden gewöhnlich durch ihr Krächzen die Morgendämmerung an. Aber manchmal in Mondnächten krächzen sie zu allen Stunden von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang. Die Glocke, die hier gemeint ist, ist die Glocke eines buddhistischen Tempels: die ake-no-kane

oder „Morgenglocke“, die in allen Teilen Japans von jeder buddhistischen Tera ertönt. Im Original ist ein Wortspiel: der Ausdruck tsukenai, „kann nicht (eine Lüge) sagen“, kann auch phonetisch als „kann nicht läuten (eine Glocke)“ interpretiert werden.

□ [34] San-zen skai no □
□ Karasu wo koroshi □
□ Nushi to soi-ne ga □
□ Shite mitai! □

□ [35] 1 Kôti = 10000000. □ □ □ □ □ □ □ □ □

NIRWANA (S. 181, 187, 188, 198, 199, 200, 204, 206, 209, 210, 211, 213, 218) □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

[1] Fo-Sho-Hing-Tsan-King.

[2] Die angehäuften Handlungen aller empfindenden Wesen rufen die Verschiedenheiten der Berge, Flüsse, Länder usw. hervor. . . . Die Menschen halten ihre Augen, Nasenlöcher, Ohren, Zungen, Körper, wie auch ihre Gärten, Felder, Ländereien, Residenzen, Diener, Dienerinnen für ihre Besitztümer. In Wahrheit sind sie aber nur die Resultate zahlloser Handlungen.“ — KURODA, Umrisse des Mahayana.

„Gras, Erde, Bäume — alle diese werden Buddha werden.“ — CHU-IN-KYO.

„Selbst Schwerter und Gegenstände aus Metall sind Manifestationen des Geistes: in ihnen ist alle Kraft (oder ‚Macht‘) in ihrer höchsten Entwicklung und Vollendung.“ — HIZO-HO-YAKU.

„Materie, ob empfindend oder nichtempfindend, ist ‚Gesetzkörper‘ (oder ‚geistiger Körper‘).“ — CHISHO-HISHO.

„Die exoterische Lehre behandelt die vier großen Elemente (Erde, Feuer, Wasser, Luft) als nicht empfindend. Aber in der Geheimlehre werden diese als

Sammya-Shin (Sammya-Kaya) bezeichnet oder als Körper-Einklang mit Nyorai (Tathâgata)." — SOKU-SHIN-JO-BUTSU-GI.

„Wenn jede Phase unseres Geistes mit dem Geiste Buddhas in Einklang sein wird . . ., dann wird es auch nicht ein Stäubchen geben, das nicht in das Buddhatum eingeht." — ENGAKU-SHO.

[3] Vadjra-pradjñâ-pâramita-Sutra.

[4] „Lust und Schmerz haben ihren Ursprung in der Berührung; wo keine Berührung stattfindet, entstehen sie nicht." — Atthaka-vagga 11.

[5] „Den Zustand des vollkommenen und ewigen Glücks zu erreichen, ist das höchste Nirvana; denn dann sind alle geistigen Phänomene, — wie Wünsche, Begehren usw., — ausgelöscht. Und erst wenn alle solchen geistigen Phänomene ausgelöscht sind, erscheint die wahre Natur des wahren Geistes mit allen seinen zahllosen Funktionen und wundersamen Handlungen." — KURODA, Umrisse des Mahâyâna.

[6] In bezug auf diese Übertragung und Perpetuierung der Charaktere stimmt die Karma-Lehre teilweise mit der modernen wissenschaftlichen Lehre der erblichen Übertragung von Anlagen überein.

[7] Es vergeht kaum ein Tag, an dem ich nicht Bezeichnungen, wie Ingwa, Gokuraku, Gôshô oder andere Worte höre, die sich auf Karma, den Himmel, zukünftiges Leben, vergangenes Leben usw. beziehen. Aber nie habe ich aus dem Munde eines Mannes oder einer Frau aus dem Volke das Wort „Nehan" gehört. Und so oft ich versuchte, solchen Leuten eine Frage über Nirwana zu stellen, überzeugte ich mich, daß ihnen die philosophische Bedeutung dieses Wortes unbekannt war. Der japanische Gelehrte spricht hingegen von Nehan als der Realität, — vom Himmel entweder als einem zeitweiligen Zustand oder einer Parabel.

[8] Diese astronomische Lokalisierung höherer Daseinszustände oder anderer „Buddha-Ebenen“ mag ein Lächeln hervorrufen; aber sie weist unleugbar auf gewisse Möglichkeiten hin. Es ist keine Absurdität, anzunehmen, daß Möglichkeiten von Leben, Entwicklung und Wachstum wirklich durch nebulare Diffusionen und Konzentrationen von erloschenen Weltsystemen auf neue Weltsysteme übergehen. Und für den rationellen Geist ist es bei dem jetzigen Stand unseres Wissens kaum möglich, sich dem zu verschließen.

[9] Diese Vorstellung erinnert an Spencers schöne Definition des Gleichgewichts: „Gleichgewicht kann mit dem weißen Licht verglichen werden, das, obgleich aus zahllosen Farben bestehend, farblos ist; während lustvolle und schmerzvolle Gemütsstimmungen mit den Modifikationen des Lichtes verglichen werden können, die aus der Steigerung der Proportionen einiger Strahlen und der Verminderung der Proportionen anderer hervorgehen.“ — (Prinzipien der Psychologie.)

[10] Der Ausdruck „unendliche Seligkeit“ als mit Nirvana synonym, ist den „Fragen des Königs Milinda“ entnommen.

[11] In dem Sutra des Großen Sterbens wird von einer Frau berichtet, die zu diesem Zustand gelangte: „Die Schwester Nanda, O Ananda, wurde durch die Vernichtung der Fünf Fesseln, die die Menschen an diese Welt binden, eine Bewohnerin des höchsten Himmels — um dort ganz zu erlöschen — nie mehr zurückzukehren.“

[12] Verschiedene buddhistische Systeme geben verschiedene Aufzählungen dieser geheimnisvollen Kräfte; deren chinesische Namen wörtlich bedeuten: 1. Ruhige-Meditation-nach-außen-strömend-kein-Hindernis-Weisheit; — 2. Himmlisches-Auge-kein-Hindernis-Weisheit; — 3. Himmlisches-Ohr-kein-Hindernis-Weisheit; — 4. Andere-Geister-kein-Hindernis-Weisheit; — 5. Frühere-Zu-

stände-kein-Hindernis-Weisheit; — 6. Unvollkommene-Auslöschung-kein-Hindernis-Weisheit.

[13] Wesen, die den Zustand eines Engaku oder Bosatsu erreicht haben, sind keiner Rückbildung und reinem ernsten Irrtum unterworfen; anders verhält es sich aber in niedrigeren geistigen Daseinsformen.

[14] Siehe eine seltsame Legende in den Vinaya-Texten, — Kulla-vagga, v. S. 2.

[15] Man wird sehen, daß dieser Standpunkt von dem Hartmanns sehr abweicht, dem zufolge „alle Pluralität der Individuation der Sphäre der Phänomenalität angehört." Eher wird man an Galtons Gedanken erinnert, daß menschliche Wesen „mehr oder weniger unbewußt zu den Manifestationen eines weit höheren Lebens als ihres eigenen beitragen — etwa in der Art, wie die individuellen Zellen der komplizierteren Tiere ein Beweis ihrer höheren Persönlichkeitsordnung sind". Ein anderer, auf derselben Seite ausgesprochener Gedanke Galtons erinnert noch stärker an die buddhistische Auffassung: „Wir dürfen nicht jede menschliche oder andere Persönlichkeit als ein Übernatürliches, zu dem Vorrat der Natur Hinzugekommenes ansehen, sondern eher als eine Absonderung von etwas schon Bestehendem, unter einer neuen Form und als natürliche Konsequenz früherer Bedingungen .... Auch dürfen wir uns von dem Wort „Individualität" nicht irreführen lassen .... Wir können jede Individualität als ein Etwas von seiner Urquelle noch nicht völlig Losgelöstes ansehen, — als eine Welle, die von normalen Bedingungen in einem unergründlichen und unbekannten Ozean emporgehoben und geformt wurde."

Der Leser muß sich vor Augen halten, daß die buddhistische Hypothese in Nirvana weder Persönlichkeit noch Individualität voraussetzt, sondern einfach Entität, — nicht einen spirituellen Körper in unserem Sinn des Wortes, sondern bloß eine göttliche Bewußtheit. „Herz",

im Sinne von göttlichem Geist, wird in einigen japanischen Texten für diese Entität angewendet. So finden wir beispielsweise in dem Dai-Nichi-Kyo-Sō (Kommentar zu dem Sutra Dai-Nichi) die Behauptung: „Wenn alle Samen des Karma-Lebens ganz ausgebrannt und vernichtet sind, dann ist das vakuumreine Bodhi-Herz erreicht." (Ich möchte bemerken, daß buddhistische Metaphysiker die Bezeichnung „Vakuum-Körper" anwenden, um einen der höheren Zustände der Entität zu bezeichnen.) Auch das folgende Zitat aus dem einundfünfzigsten Bande des Werkes Daizō-hō-su wird von Interesse sein: „Durch Erfahrung besitzt der Tathâgata alle Formen — Formen für Mengen, so zahllos, wie die Staubkörner des Universums . . . . Der Tathâgata läßt sich da zur Welt kommen, wo es ihm beliebt oder es den Wünschen anderer entspricht und erlöst dort alle bewußten Wesen (wörtlich „trägt über" — das heißt über das Meer von Geburt und Tod). Wo immer sein Wille eine Stätte findet, dort verkörpert er sich: dies nennt man Wille-Geburt-Körper . . . . Der Buddha macht das Gesetz zu seinem Körper und bleibt rein wie leerer Raum: dies heißt Gesetzkörper."

[16] Dieser buddhistische Gedanke ist in Tennysons Zeile so ausgedrückt:

„Grenzenlos innen, im Atom; grenzenlos außen, im All."

[17] „Evolution und Ethik."

KATSUGORŌS WIEDERGEBURT (S. 226, 227, 228, 230, 231, 232, 234, 235)

[1] Der abendländische Leser muß sich vor Augen halten, daß das Jahr, in welchem ein japanisches Kind geboren wird, bei der Altersberechnung immer mit einbezogen wird.

[2] Wörtlich: „ein Wogen-Mann", — ein wandernder Samurai ohne Herrn. Die Rōnin waren eine sehr verwegene

und gefährliche Klasse; aber es gab auch sehr edle Charaktere unter ihnen.

[3] Die buddhistischen Riten für die Toten werden in regelmäßigen immer länger werdenden Abständen hundert Jahre lang vollzogen. Das Ju-san kwaiki ist die Totenfeier für das dreizehnte Jahr nach dem Ableben. Bei „dreizehn" in diesem Zusammenhang muß der Leser sich vor Augen halten, daß das Jahr, in welchem der Tod er folgte, für ein volles Jahr gerechnet wird.

[4] Der zweite Adoptivgatte einer Tochter, der bei ihren Eltern lebt.

[5] Bei den ärmeren Klassen Japans werden die Kinder erst in einem viel späteren Alter entwöhnt, als es in unseren Ländern gebräuchlich ist.

[6] Von uraltester Zeit an war es in Japan Sitte, die Toten in großen Töpfen zu begraben — gewöhnlich irdenen Gefäßen, Kame genannt. Solche Töpfe werden noch jetzt benutzt, obgleich die meisten Toten in Holzsärgen, die eine im Abendlande unbekannte Form haben, begraben werden.

[7] Damit ist nicht das Sichniederlegen mit dem Kissen unter dem Kopf gemeint, sondern ein Umschweben des Polsters, ungefähr wie ein Insekt es tun würde. Man sagt, daß der körperlose Geist immer nur auf dem Dache des Hauses ruhe. Die Erscheinung des alten Mannes, auf den sich der nächste Satz bezieht, scheint mehr eine shintoistische als eine buddhistische Vorstellung.

[8] So nennt man die Wiederholung der buddhistischen Anrufung „Namu Amida Butsu!" Das Nembutsu wird außer von der eigentlichen Amidasekte — der Shinshū — noch von vielen buddhistischen Sekten gesprochen.

[9] Botamochi, eine Art von gezuckertem Reiskuchen.

[10] Ein solcher Rat ist in der japanischen buddhistischen Literatur ein Gemeinplatz. Mit Hotoke Sama meint hier der Knabe nicht die eigentlichen Buddhas, sondern die

Geister der Toten, die von denen, die sie lieben, vertrauensvoll Buddhas genannt werden, — gleichwie wir im Abendland von unseren Toten zuweilen als von Engeln sprechen.

[11] Die Feuerstätte in einer japanischen Küche. Manchmal wird das Wort mit „Kochherd" übersetzt, aber das Kamado ist etwas von dem abendländischen Kochherd ganz Verschiedenes.

[12] Hier glaube ich, ein paar für den abendländischen Geschmack ein wenig zu naturalistische, aber nicht uninteressante Sätze auslassen zu müssen. Der Sinn dieser ausgelassenen Stellen ist nur, daß sich das Kind selbst im Mutterschoß rücksichtsvoll und nach den Vorschriften der kindlichen Pietät betrug.

[13] Nono-San oder (Sama) ist die kindliche Bezeichnung für die Geister der Toten, für die Buddhas und die Shintō-götter (Kami). Nono-San wo ogamu — „zu Nono-San beten", ist die kindliche Bezeichnung für das Beten zu den Göttern. Die Geister der Ahnen werden nach der Shintō-Vorstellung Nono-San, — Kami.

[14] Der Hinweis auf Ontake-Sama ist hier von besonderem Interesse und bedarf einer besonderen Erläuterung.

Ontake oder Mitake ist der Name eines berühmten heiligen Gipfels in der Provinz Shinano — ein großer Wallfahrtsort für Pilger. Während des Tokugawa-Shogunates unternahm ein Priester der Risshū-Buddhisten, namens Isshin, eine solche Wallfahrt zu diesem Berge. Bei seiner Rückkehr in seinen Geburtsort (Sakamoto-chō, Shitaya, Yedo), begann er neue Lehren zu predigen und erlangte kraft der Tugenden, die er sich während der Pilgerschaft nach Ontaké erworben haben wollte, einen Ruf als Wundertäter. Das Shogunat hielt ihn für einen gefährlichen Menschen und verbannte ihn auf die Insel Hachijō, wo er einige Jahre verblieb. Späterhin gestattete man ihm

nach Yedo zurückzukehren und dort seinen neuen Glauben zu predigen, welchem er den Namen Azuma-Kyō gab. Es waren buddhistische Lehren in shintoistischer Verkleidung. Die von seinen Anhängern angebeteten Ohokuninushi und Sakuna-hi-Kona waren buddhistische Avatars (in der Sanskrit-Mythologie Verkörperungen göttlicher Wesen beim Herabsteigen zur Erde).

In einem Gebete der Kaibyaku-Norito genannten Sekte heißt es: „Die göttliche Natur ist unbeweglich (fudō); aber sie bewegt sich doch. Sie ist formlos, aber sie manifestiert sich in Formen. Dies ist der Unbegreifliche Göttliche Körper. Im Himmel und auf Erden wird er Kami genannt; in allen Dingen wird er Geist genannt; im Menschen wird er Vernunft genannt . . . Aus dieser Einen Realität sind die Himmel hervorgegangen, die vier Ozeane, das große All der dreitausend Universen; — aus dem Einen Geiste gehen tausende und abertausende von Formen hervor . . .“

Im elften Bunkwa-Jahre (1814) gründete ein Mann namens Shimoyama Osuke (ursprünglich ein Ölhändler in Heiyemon-chō, Asakusa, Yedo), von den Lehren Isshins ausgehend, eine religiöse Brüderschaft namens Tomoye-Ko. Diese blühte bis zum Sturze des Shogunats, wo ein Gesetz erlassen wurde, das das Predigen von Mischlehren und das Verschmelzen der shintoistischen mit der buddhistischen Lehre verbot. Shimoyama Osuke erbat dann die Erlaubnis zur Gründung einer neuen Shintō-Sekte unter dem Namen Mitake-Kyō, im Volksmunde Ontake-Kyō genannt; und die Erlaubnis dazu wurde ihm im sechsten Meiji-Jahre (1873) erteilt. Osuke arbeitete dann das buddhistische Sutra Fudō Kyō zu einem shintoistischen Gebetbuch um, dem er den Namen Shintō-Fudō-Norito gab. Die Sekte besteht noch, und einer ihrer Haupttempel liegt ungefähr eine Meile von meiner jetzigen Wohnung in Tōkyō entfernt.

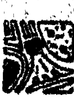
□ „Ontake San“ („oder Sama“) ist der Name, mit dem

das Volk die von dieser Sekte angebeteten Gottheiten bezeichnet. Ursprünglich bedeutet er die Gottheit, die auf dem Gipfel Mitake oder Ontake wohnt. Aber der Name wird manchmal auch dem Hohenpriester der Sekte beigelegt, von dem man annimmt, daß er von der Gottheit von Ontake prophetisch inspiriert wird. Im Munde des Knaben Katsugorō bedeutet „Ontake-Sama“ den Hohepriester jener Zeit (1823), gewiß Osuke selbst, der damals das Oberhaupt der Tomoye-Kyō war.

[15] Kozō ist der Name, den man einem buddhistischen Akolyten gibt, einem Jüngling, der sich dem Priesterberuf weiht. Aber manchmal wird er auch auf Laufburschen und jugendliche Diener angewendet, vielleicht weil in früherer Zeit die Köpfe der kleinen Jungen auch rasiert wurden. Ich glaube, daß im vorliegenden Texte der Sinn von Kozō „Akolyt“ ist.

[16] Zu dieser Zeit der Name der kleinsten Münze — $^1/_{10}$ eines Cents. Sie war ungefähr der jetzt Rin genannten Münze gleich, eine mit chinesischen Schriftzeichen bedeckte Kupfermünze mit einem viereckigen Loch in der Mitte. □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □






▫ INHALTS- ▫
VERZEICHNIS




INHALTSVERZEICHNIS







In gleicher Ausstattung erschienen folgende
WERKE VON LAFCADIO HEARN

KOKORO
Mit einem Vorwort von Hugo v. Hofmannsthal

LOTOS
Blicke in das unbekannte Japan

IZUMO
Blicke in das unbekannte Japan

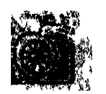
KYŬSHŪ
Traume und Studien aus dem neuen Japan

KWAIDAN
Seltsame Geschichten und Studien aus Japan

Ferner:
DAS JAPANBUCH
Eine Auswahl aus Lafcadio Hearns Werken
mit einem Vorwort von Stefan Zweig





GEDRUCKT IM
FRÜHJAHR 1921
IN DER BUCH-
□ DRUCKEREI □
□ VON OSCAR □
BRANDSTETTER
□ IN LEIPZIG □

